BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT 30

DIE EINHEITLICHKEIT DER JÜDISCHEN ESCHATOLOGIE

VON

N. MESSEL

ADJUNKT-STIPENDIAT
AN DER UNIVERSITÄT KRISTIANIA

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) * GIESSEN * 1915

Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) Verlag in Gießen

DIE MISCHNA

TEXT, ÜBERSETZUNG UND AUSFÜHRLICHE ERKLÄRUNG

Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen

unter Mitwirkung von

Prof. Dr. **Albrecht**-Oldenburg — Prof. Lic. **Bauer**-Breslau — Prof. Lic. Dr. **Benzinger**-Toronto — Oberlehrer Lic. **Fiebig**-Gotha — Pfarrer Lic. Dr. **Frankenberg**-Kassel — Prof. Lic. Dr. **Frhr. v. Gall**-Gießen — Prof. Dr. **L. Köhler**-Zürich — Pfarrer Lic. Dr. **Kramer**-Gerichshain — Prof. D. **Marti**-Bern — Prof. D. **Meinhold**-Bonn — Prof. D. Dr. **Nowack**-Straßburg — Prof. D. Dr. **Rothstein**-Münster i. W. — Pastor **Windfuhr**-Hamburg u. A.

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. D. DR. **BEER**-HEIDELBERG UND PROF. D. **HOLTZMANN**-GIESSEN

Bisher liegen fertig vor:

I. Seder. 1. Traktat: **Berakot** (Gebete) bearbeitet von Prof. D. **O. Holtzmann.** VIII, 106 S. M. 5.—, in der Subskription M. 4.40

I. Seder. 4. Traktat: **Kil'ajim** (Verbotene Mischgattungen) bearb. von Prof. Dr. **K. Albrecht.** VI, 87 S. M. 4.80, in der Subskription M. 4.20

I. Seder. 9. Traktat: **Challa** (Teighebe) bearb. von Prof. Dr. **K. Albrecht.** IV, 48 S. M. 2.40, in der Subskription M. 2.10

II. Seder. 3. Traktat: **Pesachim** (Passahfest) bearbeitet von Prof. D. Dr. **G. Beer.** XXIV, 212 S. M. 10.—, in der Subskription M. 9.—

II. Seder. 5. Traktat: **Joma** (Der Versöhnungstag) bearb. von Prof. D. **Johs. Meinhold.** VIII, 83 S. M. 4.30, in der Subskription M. 3.80

II. Seder. 8. Traktat: **Rosch ha-schana** (Neujahr) bearb. von Oberlehrer Lic. **P. Fiebig.** VII, 127 S. M. 6.75, in der Subskription M. 5.90

IV. Seder. 1. Traktat: **Baba qamma** („Erste Pforte" des Civilrechts) bearb. von Pastor **W. Windfuhr.** VIII, 96 S. M. 4.80, in der Subskription M. 4.20

IV. Seder. 10. Traktat: **Horajot** (Entscheidungen) bearbeitet von Pastor **W. Windfuhr.** V, 35 S. M. 2.15, in der Subskription M. 1.90

V. Seder. 10. Traktat: **Middot** (Von den Maßen des Tempels) bearb. von Prof. D. **O. Holtzmann.** VIII, 112 S. M. 6.—, in der Subskription M. 5.25

Als weitere Traktate werden zunächst erscheinen:

Pea (Vom Ackerwinkel) von Prof. Lic. **Bauer** — **Menachot** (Von den Abend- und Speiseopfern) von Pfarrer Lic. Dr. **Frankenberg** — **Schabbat** (Sabbat) von Prof. D. Dr. **Nowack** — **Scheqalim** (Von den Sekeln) von Pfarrer Lic. Dr. **Kramer** — **Taanit** (Vom Fasten) von Oberlehrer Lic. **Fiebig** — **Baba messia** („Mittlere Pforte" des Civilrechts) von Pastor **Windfuhr** — **Aboda zara** (Götzendienst) von Prof. D. Dr. **Beer** — **Tamid** (Vom täglichen Opfer) von Prof. D. **Holtzmann.**

Alle 63 Traktate sollen in 4—5 Jahren veröffentlicht werden. In der Subskription auf das Gesamtwerk beträgt der Bogenpreis 60—70 Pf. gegen 70—80 Pf. beim Einzelkauf, immerhin eine ganz wesentliche Ermäßigung.

Ausführlicher Prospekt mit Probeseiten gern an jeden Interessenten.

DIE EINHEITLICHKEIT

DER

JÜDISCHEN ESCHATOLOGIE

VON

N. MESSEL

ADJUNKT-STIPENDIAT AN DER UNIVERSITÄT KRISTIANIA

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) * GIESSEN * 1915

BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

30

Stadt- u. Univ.-Bibl.
Frankfurt/Main

Herr Professor D. KARL MARTI hat die Güte gehabt, die erste Korrektur zu lesen, um etwaige sprachliche Anstände meines Deutsch zu beseitigen. Dafür möchte ich ihm auch hier meinen ergebenen Dank aussprechen.

Aus einem hiesigen Universitäts-Fond („Universitetets Jubilæumsfond av 1911") ist mir zur Deckung besonderer Kosten bei der Veröffentlichung dieser Abhandlung ein Beitrag gewährt worden, wofür ich zu vielem Dank verpflichtet bin.

Kristiania, März 1915.

N. MESSEL.

Inhalt

		Seite
§ 1.	Einleitung	1
§ 2.	Der Heilsanbruch als Wunder	7
§ 3.	Naturkatastrophen in der Eschatologie	9
§ 4.	Der Weltbrand	15
§ 5.	Der neue Himmel und die neue Erde	22
§ 6.	Erneuerung der Schöpfung oder des Äons	28
§ 7.	„Verwandlung der Welt“	34
§ 8.	„Das Vergängliche“ in ApkBar	37
§ 9.	Die Bedeutung von *αἰών* (עוֹלָם)	44
§ 10.	Dieser Olam und der zukünftige Olam	54
§ 11.	Das „Ende der Welt“ und ähnliche Ausdrücke	60
§ 12.	Der Himmel als Schauplatz des messianischen Heils	72
§ 13.	Das Paradies als Schauplatz des messianischen Heils	85
§ 14.	Das himmlische Jerusalem	89
§ 15.	Der Chiliasmus	101
§ 16.	„Das Leben“ als ein Gut der Heilszeit	120
§ 17.	Das ewige Leben	130
§ 18.	Die Vernichtung des Todes	142
§ 19.	Die Engelgleichheit	151
§ 20.	Die Verwandlung der Gerechten	156
§ 21.	Die Dämonen und der Satan als Feinde Gottes	163
§ 22.	Das eschatologische Gericht	180

Berichtigung

Zu S. 49 Z. 8 v. o.: Die neue Bedeutung von עולם findet sich Tob 14 5; s. S. 68.

Das Verzeichnis der Abkürzungen s. am Schlusse (S. 187f.).

§ 1. Einleitung.

Es gilt heute als eine ausgemachte Sache, daß die Eschatologie des Spätjudentums eine tiefgehende Doppelheit aufweise. Auf der einen Seite steht — bei der großen Masse des Volkes sicherlich noch in voller Kraft — die alte, nie erloschene Erwartung einer politischen Wiederherstellung des jüdischen Volkes zu neuer Freiheit und ungeahnter Machtentfaltung. Daneben aber sollen nun, so meint man, neue Gedanken höherer Ordnung sich vordrängen, die jene politische Erwartung zersetzen und die Idee der Heilszukunft sublimieren. Es handelt sich dabei hauptsächlich um eine Erweiterung des religiösen Gesichtskreises in übernational-transzendenter Richtung. Man hofft nicht mehr, oder nicht mehr ausschließlich, auf einen beschränkten Sieg Israels über seine politischen Feinde und auf eine danach anbrechende neue Zeit des nationalen Glückes; sondern man hofft darauf, daß die ganze irdische, im tiefsten Grunde böse und gottfeindliche Welt ein Ende nehmen und von einer prinzipiell neuen, auf höherer Stufe liegenden Welt abgelöst werden soll. Damit hangen weitere Verschiebungen des religiösen Interesses zusammen. Zunächst wird die Hoffnung in geistig-ethischer Richtung umgebildet: an die Stelle des alten politischen Gegensatzes zwischen Israel und „den Völkern" treten Gegensätze umfassenderer und anderer Art, nämlich einerseits der zwischen Gott und bösen Geistermächten, andererseits der zwischen frommen und gottlosen Menschen. Damit ist zugleich eine Entwickelung in individualistischer Richtung gegeben[1].

Über die Stärke und Klarheit, in der die „moderne" Eschatologie auftritt, hören wir verschiedene Urteile. Es wird besonders von Bousset, der aber allgemeine Anerkennung gefunden hat, stark hervorgehoben, daß die Ansätze zu einer neuen übernationalen und überirdischen Eschatologie „überall in ihrer vollen Entwickelung gehemmt werden und nie rein und frei hervortreten". Das was sie hemmt, ist die nationale Gebundenheit der jüdischen Religion. Deshalb „schlägt die überweltliche Stimmung ständig in eine sehr diesseitige voll leidenschaftlichen Hasses

[1] Vgl. besonders Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II[4], S. 499 ff. Bousset, Religion des Judentums[2], S. 237 ff.

und Ehrgeizes um". „Die jüdische Phantasie läßt eine Welt zugrundegehen und eine neue entstehen ... um letztlich doch mit ihrem Interesse am Lande Palästina und dem Glück der Frommen in Palästina hängen zu bleiben[1]." Freilich, „die ersten Ansätze von etwas Neuem werden doch lebendig". Die ersten Ansätze — nicht mehr. Nur „hier und da weht ein Luftzug aus jener höheren, reinen Welt"; nur „eine Ahnung höheren Seins dämmert auf"[2]. Wie stimmt aber mit diesen zurückhaltenden Urteilen, daß Bousset von der fortgeschrittenen Eschatologie sagt, daß sie sich „zu einer beinahe einheitlichen, systematischen, den Weltlauf umspannenden Gesamtanschauung" auswachse?[3] Oder daß nach ihm in den vier ersten Visionen der Esra-Apokalypse „eine geistige, von Irdischem und Nationalem losgelöste, persönlich innige Frömmigkeit" sich ausspreche?[4] Oder wie kann man da bei einer aufdämmernden Ahnung eines höheren Seins stehen bleiben, wo von einem Untergang der materiellen Welt die Rede ist, oder wo sogar die irdische Messiaszeit zu einer bloßen Vorperiode der neuen Welt des ewigen Lebens herabgedrückt wird? Wer solche Scheidung vornimmt, muß mit vollem Bewußtsein die Idee eines höheren Daseins ergriffen haben.

Wie man zu solchen widerspruchsvollen Urteilen über die Art der apokalyptischen Eschatologie kommt, ist verständlich genug. Die Annahme einer über die nationalen Ziele hinausstrebenden Eschatologie beruht auf einer Anzahl von Ausdrücken, Vorstellungen und Bildern, die man von der national-politischen Eschatologie aus nicht verstehen zu können meint; als solche sind zu nennen: der Gegensatz dieses und jenes Äons, das Vergehen des Äons, der neue Himmel und die neue Erde, das vermeintlich universelle und individuelle Gericht, die Auferstehung, das ewige Leben, das Aufhören des Todes, das Paradies als Schauplatz des Heils, die Umwandelung der Menschen zu engelgleicher Gestalt, der Satan und die Dämonen als Feinde Gottes, die Zweiteilung der Heilszeit. — Wenn diese Vorstellungen und Ausdrücke wirklich so aufzufassen wären, wie es die Forscher wollen, dann würde in ihnen ein vollständiges Inventar einer transzendenten Eschatologie gegeben sein, und man müßte mit Bousset von dieser Eschatologie urteilen, daß sie eine beinahe einheitliche, systematische, den Weltlauf umspannende Gesamtanschauung darstelle. Aber eben diese Ausbildung einer einheitlichen Gesamtanschauung, die Häufigkeit, womit die genannten Vorstellungen auftreten, und die bestimmte Ausprägung, die die vermeintliche neue Eschatologie in denselben erreicht hätte, würden zugleich klarmachen,

[1] Bousset aaO., S. 240. — [2] Ebenda S. 241 f. — [3] Ebenda S. 237. — [4] Ebenda S. 39.

daß es sich um mehr als bloße Ansätze, daß es sich um eine voll ausgereifte und bewußt gewordene Neuerscheinung handeln würde.

Was aber andererseits die Forscher hindert, die Entwickelung der neuen Eschatologie so einzuschätzen, wie sie eigentlich tun müßten, das ist die Tatsache, daß die genannten Vorstellungen und Ausdrücke in der apokalyptischen Literatur immer mit Elementen der alten nationalen Eschatologie verbunden erscheinen. Die Apokalypsen haben alle die künftige Wiederherstellung Israels zum eigentlichen Thema, den Glauben daran wollen sie stärken; von der Zeit, die bis dahin nach göttlichem Ratschluß verstreichen muß, reden sie; den künftigen glänzenden Sieg Israels, die furchtbare Niederlage der Feinde, das unerhörte Glück, den großartigen Wohlstand und die ewige Friedenszeit, die dann für Israel erstehen werden, verheißen sie, oft in maßloser Übertreibung. Mitten in solchen Zusammenhängen treten dann die genannten „übernationalen", „transzendenten" Ausdrücke und Vorstellungen auf, die die Forscher aus ihren Umgebungen herausnehmen und zu einer „modernen Eschatologie" zusammenstellen. Bei dieser Sachlage erhält man natürlich den Eindruck, daß die Apokalyptiker selbst einen Unterschied zwischen den alten und den vermeintlich neuen Gedanken nicht empfunden haben können. Die Verbindung verschiedenartiger Elemente, die man feststellen zu müssen glaubt, ist nämlich durch Quellenscheidung nicht zu lösen; von der Aussichtslosigkeit solchen Verfahrens hat man sich überzeugt, auch hat die „traditionsgeschichtliche" Erklärung der Apokalypsen dazu beigetragen, daß man bei einem Apokalyptiker selbst starke Widersprüche zu vertragen bereit ist. Doch besteht natürlich immer noch die Versuchung, die auffallende Vermischung der beiden eschatologischen Gedankenkreise, wo es irgendwie angeht, durch Interpolationen und Überarbeitung zu erklären. Das ist hier und da ein Ausweg aus der Verwirrung[1]. Den gleichen Grund hat die Neigung Bousssets und anderer, die drei letzten Visionen des 4. Esra dem Verfasser der vier ersten abzusprechen[2]. In der Hauptsache aber urteilt man, daß die Verfasser selbst es sind, die Altes und Neues regellos verbinden und sogar in einem und demselben Abschnitt bald einen national-politischen, bald einen allgemein-menschlichen transzendenten Gesichtspunkt hervortreten lassen — natürlich ohne Bewußtsein des sachlichen Unterschiedes[3].

Die Quellen selbst führen also, wenn sie so verstanden werden, wie gegenwärtig geschieht, zu einem offenbaren Widerspruch: gewichtige

[1] Vgl. z. B. Volz, Jüdische Eschatologie, S. 36 (betrifft Bar 4 2–6); Bousset S. 40 Anm. 2 (Esr 7 27–30). — [2] Vgl. Bousset S. 40.

[3] Vgl. z. B. Gunkel zu Esr 9 8 (bei Kautzsch II).

Instanzen machen die Annahme unmöglich, daß es sich nur um Ansätze einer universalistischen und transzendenten Eschatologie, um bloße Ahnungen eines höheren Daseins handele; andererseits wird diese Annahme geradezu gefordert durch die Art, in der die zur „neuen Eschatologie" gerechneten Elemente mit der alten verschmolzen sind.

Auf diese Verschmelzung vermeintlich verschiedenartiger Elemente wollen wir noch einen Blick werfen. Daß im Judentum neue Gedanken universalistischer oder tranzendentaler Art lebendig geworden wären — sei es durch Anregung von außen, sei es kraft originaler Entwickelung, sei es endlich infolge eines Zusammenwirkens beider Faktoren —, das wäre nichts Wunderliches, sondern vielmehr sehr zu erwarten, und ist zum Teil auch geschehen. Das, worum es sich hier handelt, ist aber nicht die allgemeine Tatsache, sondern die Entstehung solcher Gedanken im Anschluß an die nationale, durchaus politische und diesseitige Zukunftshoffnung. Nach der herrschenden Auffassung der Apokalyptik wären sie aus dieser Hoffnung heraus geboren, und die nationale Hoffnung wäre im Begriff, sich zu zersetzen und sich in eine transzendente, rein individualistische Eschatologie umzuwandeln. Aber von beiden Seiten gesehen, sowohl in betreff dieser Auflösung der nationalen Hoffnung als in betreff jenes Anschlusses der neuen Gedanken an dieselbe, ist die Sache gleich unwahrscheinlich.

Die Zeit des Spätjudentums[1] zeichnet sich dadurch aus, daß die Juden wieder eine eigene politische Geschichte erleben. Neben der Zeit des alten Reiches ist diese Zeit eine zweite Periode nationaler Kraftentfaltung. Man könnte sie treffend die Zeit der Freiheitskämpfe nennen. Durch den großartigen Erfolg des makkabäischen Aufstandes ist das nationale Selbstbewußtsein der Juden außerordentlich gestiegen. Sie können nicht wieder vergessen, daß sie durch Waffenmacht die Selbständigkeit sowie eine bedeutende Grenzerweiterung errungen haben, und zwar im Kampfe mit der Weltmacht. In der darauf folgenden Zeit besitzen sie den entschlossenen Willen, wieder frei zu werden, und beben vor einem Kriege selbst mit Rom nicht zurück; die maßvolle Haltung der meisten Pharisäer und der Einsichtigen überhaupt ist nur Opportunismus, sie wollen günstigere Zeiten abwarten. Daß die Zukunftshoffnung in dieser Zeit aufs höchste gesteigert ist und eine ausgeprägt politische Färbung hat, ist selbstverständlich. Sollte dann die ganze erhaltene Literatur dieses Zeitraums von einer beginnenden und vorwärtsschreitenden Auflösung der politischen Hoffnung zeugen?

[1] Diese Bezeichnung wird im Folgenden für den Zeitraum von ca. 165 vor Chr. bis ca. 100 nach Chr. gebraucht.

Ebenso unwahrscheinlich ist die enge Anknüpfung neuer übernationaler Gedanken an die alte politische Zukunftserwartung. Das allerdings ist selbstverständlich unleugbar, daß im Spätjudentum ein gewisser Individualismus sehr stark hervortritt, und zwar gerade im Anschluß an die nationale Hoffnung, nämlich der Individualismus, der die Auferstehungshoffnung zu schaffen und durchzusetzen vermocht hat[1]. An der Auferstehung haben aber nur die gerechten Juden teil — die Auferstehung der Gottlosen, von der übrigens selten die Rede ist, hat mit derjenigen der Frommen nur den Namen gemeinsam —; dieser Individualismus steht deshalb in keinerlei Gegensatz zur nationalen Hoffnung, er ist kein Universalismus; er steht auch in keiner Beziehung zur Transzendenz, denn er führt zum Erdenleben und Volkstum zurück. Daß ein solcher Individualismus sich an die nationale Hoffnung anschließt, ist nur in der Ordnung; aber wie wäre das für den angeblichen Zug nach Universalismus und Transzendenz denkbar? Der Universalismus ist ja das absolute Gegenteil der national-politischen Zukunftserwartung; wie könnte ein Apokalyptiker, der eingestandenermaßen den Triumph des eignen Volkes über seine Feinde verkünden will, zugleich dem Universalismus huldigen? — außer etwa in der Form, in der er dem Nationalismus nicht mehr gefährlich ist, nämlich als Verkündigung des Heils, das allen Völkern sprießen werde, wenn sie sich — unter jüdische Herrschaft beugen wollen. — Hauptsächlich kommt es aber auf die Transzendenz an. Da ist es ja sehr denkbar, daß dem frommen Juden die Hoffnung auf eine politische Wiederherstellung des jüdischen Staates nicht genügte; sondern daß er — mochte er nun diese Hoffnung festhalten oder nicht — das eigentliche Heil in etwas Höherem suchte, sich im Grunde von diesem Erdenleben wegsehnte und von einem seligen, über alles irdische Maß hinausgehenden, not- und todlosen, kurz gesagt, im letzten Grunde transzendenten Dasein träumte. Tatsächlich ist das nach meiner in diesem Buche zu begründenden Meinung nicht geschehen, und das erklärt sich daraus, daß das Verlangen der einzelnen nach eigenem persönlichem Glück, nach Entschädigung für die Mühsale dieses Lebens, in der Teilnahme am allgemeinen Volksglück der Messiaszeit ihre Befriedigung fand, zu welchem Glück die Auferstehung den schon gestorbenen Frommen den Zugang eröffnete. Die allgemeine Meinung der Forscher geht aber in die entgegengesetzte Richtung, daß die Apokalyptiker die alte im Irdischen befangene Denkweise durchbrochen hätten,

[1] Es findet sich im Judentum auch die ebenfalls individualistische Aussicht auf ein glückliches Los im Jenseits gleich nach dem Tode; aber dieses Leben im Jenseits tritt nicht in Konkurrenz mit dem Auferstehungsleben, sondern ist nur eine Vorstufe dazu.

und daß die Idee eines höheren, wohl zumeist auf der Erde, aber auf der verklärten Erde sich abspielenden Daseins wenigstens ahnungsweise in ihrem Herzen aufgestiegen sei. Wie ist es aber möglich, daß solche Gedanken an die Hoffnung auf eine neue nationale Glücksperiode anknüpfen könnten? Wie konnte man darauf verfallen, das ersehnte höhere Dasein mit dieser Zukunft in Verbindung zu setzen, deren wesentliche Kennzeichen der Sturz der heidnischen Weltmacht und die Bildung eines neuen starken und glücklichen jüdischen Staates sein sollten? Wie konnte man im Ernst von dieser Zeit hoffen, daß dann die Erde umgewandelt und die Menschen den Engeln gleich werden sollten, daß die Sünde abgetan und der Tod aufgehoben, alle Krankheit geheilt und jede Träne abgetrocknet werden würde? Gewiß konnte man von Gottes Wundermacht alles mögliche erwarten, und so auch die Verwandlung des eignen Landes zum überirdischen Paradies und der vorhandenen Einwohner zu engelgleichen Wesen; aber auch die Phantasie hat ihre Logik, es kommen für sie nicht alle denkbaren Möglichkeiten in Betracht, und welches Motiv konnte sie haben, die Stätte des höheren seligen Lebens mit Palästina, dem Lande der Trübsal und des Unglücks, gleichzusetzen? Das Land der überirdischen Seligkeit muß für das Gefühl notwendig im Gegensatz zum Schauplatz der irdischen Geschichte stehen, und die Phantasie wird unwillkürlich durch räumliche Trennung der beiden Stätten diesem Gegensatz Ausdruck geben. Das bestätigt alle religionsgeschichtliche Analogie. — Gewiß reden die Apokalyptiker auch wirklich von allen jenen schönen Dingen, die ich vorhin nannte, und die buchstäbliche Auffassung solcher Redeweise ist hauptsächlich das, was zur Annahme einer modernen Eschatologie geführt hat. In der Tat gehören aber alle diese und ähnliche Züge zur poetischen Veranschaulichung des unermeßlichen Glückes, das die neue Zeit der nationalen Freiheit und Machtentfaltung auszeichnen wird. Die Möglichkeit einer nichtbuchstäblichen Auffassung kann man nicht leugnen; denn das Bestreben der Apokalyptiker, die Zustände der Heilszeit in hellstem Hellrot zu malen, ist offenbar, und ebenso daß ihnen keine Übertreibung zu ungeheuerlich ist; man vergleiche nur die Fruchtbarkeit des Weinstocks Bar 29, oder die Mühelosigkeit des Lebens Bar 73 f., oder das neue Jerusalem aus lauter Diamant und Edelstein gebaut OffbJoh 21.

Neue Ausdrucksformen, variierte Darstellungsmittel der alten nationalen Zukunftshoffnung, das und nichts anderes sind die Vorstellungen, in denen man Glieder einer neuen übernationalen und überirdischen Eschatologie erkennen zu dürfen meint. Zum Teil handelt es sich um Bilder, die unsere Forschung wörtlich genommen hat, zum Teil um

Überschwenglichkeiten und Übertreibungen des Ausdrucks, durch die man sich hat blenden lassen, zum Teil auch um neue Vorstellungen, deren national-politischen Charakter man verkannt hat. Die gemeinsame Wurzel dieser Mißverständnisse ist aber unsere christliche Eschatologie. In dieser finden sich nämlich die Ausdrücke und Vorstellungen, die man zur „neuen Eschatologie" zusammenstellt, fast ohne Ausnahme wieder und sind hier wirklich zu einem transzendenten Gesamtbilde vereinigt. Die christliche Eschatologie baute sich durch jüdische Steine auf. Aber auch ihr Bau stand zunächst auf der Erde, und zwar auf der palästinischen. Nach einiger Zeit erst ist es dann anders geworden, und der Bau in die Transzendenz, in den Himmel emporgehoben[1]. Dem frühen Christentum, nicht dem Judentum, gehört diese bedeutungsvolle Tat; den Antrieb dazu hat der Hellenismus gegeben.

Über meine Stellung zu den Quellen möchte ich hier nur ein paar wichtigere Abweichungen vom durchschnittlichen Urteil der Forscher anmerken. Erstens halte ich wenigstens die eschatologischen Stücke der Testamente für sicher christlich. Zweitens vermag ich nicht, den slawischen Henoch als selbständige Quelle für das Spätjudentum zu gebrauchen; die Schrift ist wenigstens christlich überarbeitet, auch weichen die Rezensionen erheblich voneinander ab.

§ 2. Der Heilsanbruch als Wunder.

Die großen geschichtlichen Ereignisse, die in das Leben des jüdischen Volkes eingriffen, wurden immer religiös aufgefaßt und demgemäß in Lied und Sage als Wundertat Jahwes gepriesen. Besonders lebhaft kommt diese religiöse Auffassung zu Worte, wo es gilt, den künftigen großen Umschlag zu zeichnen, in den prophetischen Weissagungen und in den Zukunftsschilderungen der Apokalypsen. Die künftige Erlösung Israels von seinen Feinden wird ohne Ausnahme als eine unmittelbare Tat Gottes dargestellt. Der Grund dazu ist nicht, wie man immer wieder hört[2], darin zu suchen, daß die neue Zeit einen absoluten Neuanfang bilde, wozu keine irdische Entwickelung hinüberführe. Der Gesichtspunkt der göttlichen Kausalität schließt den anderen, den des geschichtlichen Werdens, nicht aus — in eschatologischer Schilderung doch wohl nicht mehr als in der Darstellung schon eingetretener Gottestaten. In

---

[1] Die Doppelheit der alten christlichen Eschatologie bezeugt Justin, Dial. c. Tryph. 80 f.

[2] Bousset S. 238. 249. 275. Volz S. 56. Holtzmann, Neutestl. Theol.[2], I 100.

dieser letzteren konnten die geschichtlichen Begebenheiten leicht irgendwie angedeutet werden, weil sie eben bekannt waren. Die künftige Wendung der Weltgeschichte war dagegen nur im Glauben vorhanden und hatte nur für Gott eine Realität. Deshalb ergab es sich von selbst, daß die Zukunftsschilderung zum großen Teile nur die göttliche Kausalität betonen und in immer neuer Weise nur sie zur Darstellung bringen mußte. Wer wollte sich denn auch vermessen, die Entwickelung, die die Juden aus der Knechtschaft zur Herrschaft führen sollte, in ihren einzelnen Stufen vorherzuzeichnen? Die Apokalyptiker haben sich darauf nicht eingelassen, und für ihren erbaulichen Zweck haben sie durch diesen Verzicht gewiß nichts verloren. Was sie geben, ist nicht ein eingebildetes Wissen um die Zukunft, d. h. um die irdisch-geschichtliche Weise der Heraufführung der Heilszeit, sondern in allen ihren wunderlichen Bildern wollen sie nur ihren Glauben an die die Zukunft gestaltende Macht Gottes ausdrücken. Deshalb sind ihre Schilderungen im letzten Grunde keine Fabeleien, mögen sie auch noch so sehr uns, die wir eine andersartige religiöse Vorstellungswelt haben, so vorkommen. Nur das letzte Ziel, die Freiheit und Macht Israels, nicht die verborgenen Wege, die dahin führen, können und wollen sie ihren Glaubensbrüdern vorhalten, und zwar als Ziel Gottes. Daneben berücksichtigen sie freilich hin und wieder auch die allgemeinsten Faktoren, aus denen die Befreiung Israels hervorgehen könnte, wie z. B. den Zusammenbruch der feindlichen Macht durch inneren Zwiespalt[1] oder durch äußere Angriffe[2], besonders häufig aber die eigene Wehrkraft der Juden[3]; aber auch dann wird es betont, daß der eigentlich Wirkende Gott ist. Der Anbruch der neuen Zeit ist gewiß ein Wunder, aber im religiösen Sinn, nicht in dem Sinn, daß das Gewebe der bisherigen Geschichte plötzlich durchgeschnitten würde und keine Fäden weiter liefen. — Dieses Urteil wird nicht dadurch angefochten, daß die Juden nicht nur in dichterischer Schilderung, sondern auch in der realen Erwartung, den großen Umschlag durch eine übernatürliche Tat Gottes, durch ein eigentliches Naturwunder bewirkt denken konnten. Nach Josephus, Bell. Jud. VI 5 2, erwarteten die auf dem Tempelberg eingeschlossenen Juden noch in letzter Stunde, als alle irdischen Möglichkeiten nichts mehr bedeuteten, „das Heil Gottes zu schauen", also durch ein offenbares Wunder, etwa durch ein vom Himmel fallendes Feuer. Muß man aber deshalb meinen, daß für die Belagerten

[1] Das ist die Selbstzerfleischung der Feinde, z. B. Hen 56 7.

[2] Bar 70 7; vgl. auch den talmudischen Spruch b. Joma 10a (Volz 279).

[3] Die Feinde werden in die Hände der Gerechten übergeben; z. B. Hen 38 5 48 9 90 19 91 12.

die Zukunft, für die sie kämpften, nicht mehr der alten Erde angehören würde? Oder ist es nicht vielmehr so, daß das Wunder einfach neben das Schwert tritt, als die besondere Waffe Gottes, die aber genau dasselbe erreicht, was auch das Schwert hätte erreichen können? Wie sich die Apokalyptiker in ihren Herzen die Mittel Gottes zur Heraufführung der Heilszeit vorgestellt haben, ob sie eine „natürliche" Vermittelung oder ein Wunder vom Himmel erwarteten, diese Frage läßt sich gewiß so beantworten, daß sie es eben Gott überlassen und keine der beiden Möglichkeiten ausgeschlossen haben. Ob aber so oder so, in jedem Fall haben sie die neue Heilszeit als ein Werk Gottes beurteilt und dargestellt.

§ 3. Naturkatastrophen in der Eschatologie.

Eine wirkungsvolle Form, das göttliche Eingreifen anschaulich darzustellen, lieferten die althergebrachten Anschauungen von Jahwes Offenbarung in allerlei Naturerscheinungen. Im Sturme, speziell im versengenden Südostwind, im Erdbeben, im Gewitter, in der Flut, auch in vulkanischen Erscheinungen, erlebte das alte Israel die Offenbarung Jahwes, und obgleich man später solcher Anschauung entwuchs, blieb sie in der poetischen Darstellungsform der Theophanie bestehen. In dieser hatte man ein Mittel, die unwiderstehliche, alles bezwingende Macht des Gottes Israels in lebhaften Farben zu schildern. — Fast mit Notwendigkeit lief die Theophanie in eine Schilderung der zerstörenden Wirkungen der göttlichen Offenbarung aus. Das Erdbeben ließ Felsen sich zerspalten und Berge einstürzen, der Sturm zerbrach starke Bäume, der Glutwind verbrannte Wiesen und Weiden. Auf die Wirkungen des göttlichen Eingreifens kam es ja zuletzt immer an. Deshalb ist es verständlich, daß die eigentliche Theophanie zurücktreten, und der Hauptnachdruck auf die von Gott hervorgerufenen Zerstörungen verlegt werden kann. Durch die poetische Form der Theophanie wurde es eine schriftstellerische Tradition, die Darstellung der eschatologischen Zeitwende mit grausigen Naturrevolutionen zu schmücken. Und zwar nicht nur solchen, die von Haus aus zur Offenbarung Gottes in der Natur gehörten; sondern nachdem der ursprüngliche Zusammenhang vergessen worden war, konnte die Analogie bewirken, daß alles Furchtbare und Schreckenerregende, das man sich in der Natur denken konnte, die Farben für das eschatologische Gemälde hergeben mußte, z. B. Sonnen- und Mondfinsternisse.

Das ist der in sich klare und einfache Zusammenhang, aus dem die eschatologischen Naturkatastrophen zu verstehen sind: Das eschatologische Ereignis, die Heraufführung des Heils, war eine göttliche Tat. Diese Tat Gottes aber wurde dichterisch mittels der Bilder der Theophanie

beschrieben. Von den dazu gehörenden Zügen betonte man besonders die zerstörenden Wirkungen, die das Erscheinen Gottes in der Natur (sowie im Menschenleben) hervorrief. — Im Gegensatz zu dieser Erklärung setzt man die eschatologischen Naturkatastrophen mit einer Anschauung vom Weltuntergang in Verbindung. Das ist zunächst für das spätere Judentum die althergebrachte Auffassung, und neuerdings will man sie auch für das alte Israel geltend machen (besonders Gressmann). Auf diese letztere Behauptung einzugehen, dürfte hier nicht am Platze sein. Denn einmal wird es unsere Aufgabe sein, zu zeigen, daß die Eschatologie des Spätjudentums keine Lehre vom Weltuntergang enthält, und diese Frage muß selbständig betrachtet werden können, ohne Rücksicht darauf, ob das alte Israel die Idee des Weltunterganges gekannt hat oder nicht. Sodann soll nach Gressmann die Weltuntergangslehre der Apokalyptiker und überhaupt der späteren Zeit nicht direkt mit der alten vorprophetischen Lehre zusammenhangen.

Der Vorstellung, daß das Gericht Gottes über seine Feinde mit gewaltigen Naturzerstörungen verbunden sein soll, ist, wie schon bemerkt, jedenfalls zunächst nur ein poetischer Wert beizumessen. Sie soll die Furchtbarkeit und Erhabenheit des Gerichtstages ausdrücken, entsprechend der Bedeutung, die diesem „Tag" als Tag der endgültigen Abrechnung Gottes mit den Heiden und Ungläubigen, als Tag der Wende der gesamten Weltgeschichte zukommt. Denkbar wäre es, daß dann im Laufe der Zeit das, was von Hause aus poetisch gemeint war, buchstäblich verstanden und zum Dogma erhoben worden sei. Eine Lehre vom Weltuntergange konnte aber bloß durch prosaisches Mißverständnis poetischer Formeln nicht entstehen; wenn aber eine solche Lehre in anderer Weise im Judentum aufgekommen war, dann konnte sie allerdings an jene alten poetischen Formen anknüpfen und sie in ihrem Sinne umbiegen oder erweitern. In diesem Fall hätte man aber eine reichere Ausformung und Verwendung der Schilderungen von Naturkatastrophen erwarten dürfen, als die Apokalyptiker tatsächlich bieten. Man hat vielmehr den Eindruck, daß diese Bilder im Absterben begriffen sind, so selten werden sie in der jüdischen apokalyptischen Literatur zur Schilderung der eschatologischen Aktion Gottes verwendet, und so knapp ist ihre Form. Dafür erscheinen die Naturkatastrophen allerdings bisweilen als Vorzeichen des Heilsanbruchs. Zum Kern der eschatologischen Ereignisse haben sie aber dann offenbar nur ein äußerliches Verhältnis. — Man darf wohl vermuten, daß diese Erscheinung, die seltene Anwendung der Theophanie (und der Naturzerstörungen) zur Darstellung des Handelns Gottes, mit der größeren Erhabenheit des spätjüdischen

Gottesbegriffes zusammenhängt: Gott zieht nicht selbst zu Felde gegen seine Feinde, sondern schickt seine Engel. Für das unmittelbare Handeln Gottes zieht man jetzt das erhabene Bild des himmlischen Gerichtsaktes vor.

Theophanien finden sich in den Apokalypsen nur Hen 1 3ff. AssMos 10 3–7 und Hen 90 18 (letztere sehr dürftig). Baruch und Esra machen in der Eschatologie keinen Gebrauch von dieser Form (vgl. jedoch S. 36), dagegen wird Esr 3 18ff. das Erscheinen Gottes zur Gesetzgebung auf Sinai in einer Theophanie beschrieben. — In Hen 1 3–7 findet Volz (S. 13) eine „gewaltige Schilderung des Weltgerichts" und des Weltunterganges. Die Fortsetzung v. 8ff. will aber zum Weltuntergang gar nicht passen; denn die Gerechten bleiben auf der Erde, unter Gottes Schutz und Segen; daß sie durch einen Weltuntergang hindurchmüssen, ist durch die Art der Schilderung 1 8f. und 5 4–9 ausgeschlossen. Das sieht auch Volz ein, und deutet deshalb an, daß die Verse 3–7 späterer Einschub seien — eine unnötige Annahme, denn v. 3–7 ist eine ganz regelrechte Theophanie, und weshalb die damit verbundenen Naturzerstörungen (v. 6f.) einen mehr als poetischen Wert haben sollten, ist nicht einzusehen.

v. 6 *καὶ σεισθήσονται ὄρη ὑψηλά,*
καὶ ταπεινωθήσονται βοῦνοι ὑψηλοί,
καὶ ταπήσονται ὡς κηρὸς ἀπὸ προσώπου πυρός,
v. 7 *καὶ διασχισθήσεται ἡ γῆ [σχίσμα ραγάδι]*
καὶ πάντα ὅσα ἐστὶν ἐπὶ τῆς γῆς ἀπολεῖται[1].

„Alles" in 7b ist eine sehr gewöhnliche Übertreibung (vgl. z. B. Jubil 5 4 Esr 3 9f.), die schon 7c wieder begegnet (denn die Gerechten kommen nicht ins Gericht). V. 7a bedeutet nicht, wie Beer (bei Kautzsch II) übersetzt, das „gänzliche Zerschellen der Erde", d. h. des Erdballs, sondern das Zerbersten der Erdoberfläche, wie es etwa beim Erdbeben geschehen kann. — Etwas ausführlicher sind die Schrecken in der Natur AssMos 10 4–6 beschrieben, eine Stelle, die Bertholet (S. 456) zum Kapitel über den Weltuntergang schlägt. Es sind jedoch lauter Züge, die von den älteren Theophanien bekannt sind: Erbeben der Erde und Einstürzen der Berge, Verfinsterung der Sonne und des Mondes und Verwirrung

[1] Es ist von vorneherein eine metrische Form zu erwarten, und Verszeilen zu drei Hebungen sind auch zu erkennen, wenn man, wie oben geschehen ist, in 6abc das vom Aeth. nicht Gebotene als Zusätze streicht. Ob in 7a *σχίσμα ραγάδι* (ebenfalls nicht im Aeth.) unecht ist, ist zweifelhaft. — Ebenso ist v. 5cd mit Aeth. auszulassen; 5d (die Erschütterung der Enden der Erde) ist offenbar verfrüht, und 5c beruht auf dem korrupten *πιστεύσουσιν* in 5b. — Auch in den übrigen Versen der Theophanie lassen sich drei Hebungen meistens leicht herstellen, oder sie sind schon vorhanden.

unter den Sternen, Austrocknen des Meeres[1] und der Flüsse. Vom Weltende zu reden ist hier keine Gelegenheit. — Eine verkrüppelte Theophanie gibt Hen 90 18: „Und ich sah, bis der Herr der Schafe zu ihnen kam und den Stab seines Zornes in seine Hand nahm und die Erde schlug, daß sie auseinanderklaffte, und alle die wilden Tiere .... versanken in die Erde, und sie deckte sich über dieselben." Das alte Motiv des Zerberstens der Erde hat nach dieser Stelle auch in späterer Zeit seine ursprüngliche, räumlich und zeitlich beschränkte Bedeutung bewahrt und ist nicht etwa zum Ausdruck der später angeblich aufgekommenen Lehre vom Weltuntergang umgebogen.

An ein paar Stellen ist die eigentliche Theophanie, die Schilderung des „Kommens" Gottes, aufgegeben und nur die Vorstellung von erschütternden Naturphänomenen am Tage des „Gerichts" beibehalten: Hen 102 2 und Sib 5 477. An der ersten Stelle ist der symbolische Wert der Vorstellung offenbar. Denn die Erschütterung der (Himmel-)Lichter und das Zittern der Erde werden hier als Zeichen ihrer Furcht dargestellt und in Parallele zur Furcht der Sünder gesetzt: der Zorn Gottes ist so gewaltig, daß auch die Natur von Furcht ergriffen wird; aber der Gedanke, der zugrunde liegt, daß Gott, gleichsam in blinder Wut um sich herumschlagend, vielleicht auch einmal die Gestirne oder die Erde treffen könnte, ist rein poetisch. Auch die Vorstellung Sib 5 477ff. von der sonnen- und mondlosen Finsternis am Tage des Gerichts wird symbolisch gemeint sein: die Finsternis ist das Unglück[2]. — Möglicherweise ist auch TestLevi 4 1 das Bersten der Felsen usw. vom Verf. als Beschreibung des Gerichtstages gemeint (so Bertholet 456). Nach dem gegenwärtigen Text aber muß man die Naturerscheinungen als Zeichen (oder Plagen), die zugleich zur Buße rufen, auffassen (wie OffbJoh 16)[3].

Bisweilen wird das kommende Strafgericht über die Heiden mit der noachischen Sintflut in Parallele gestellt, so Hen 91 5–10, und auch Hen 93 4, insofern die Sintflut hier „das erste Ende der Welt" genannt wird. Für einen Glauben an den Weltuntergang beweist dies freilich nichts. An der Gestalt der Erde selbst macht die Sintflut ja keine wesent-

[1] Über diesen Zug vgl. Gressmann S. 28, der hierin eine „groteske Vergröberung" des Versiegens von Bächen und Flüssen beim Schirokko erblickt.

[2] Vgl. SapSal 17 20: Beim Auszug Israels aus Ägypten war über die Ägypter „eine schwere Nacht ausgebreitet, ein Bild der Finsternis, die sie aufnehmen sollte". Vgl. umgekehrt das verstärkte Sonnenlicht als Symbol des Glückes der Heilszeit (S. 24).

[3] Dagegen ist das Hüpfen der Berge Hen 51 4 ein Zeichen der Freude über das eingetretene Heil, noch ein Beispiel symbolischer Verwendung der Naturphänomene. In Hen 52 1–6 sind die im Endgericht schmelzenden Berge (ebenfalls ein Motiv aus der Theophanie) geradezu allegorische Bilder der Weltreiche geworden.

liche Änderung. Nicht einmal von einer Erneuerung oder Verwandlung der Erde zu reden, gibt jene Parallelisierung das Recht; die Stellen deuten nichts Derartiges an. Die Sintflut ist das große Beispiel eines normal verlaufenden, weit umfassenden Gottesgerichts, das ist der Grund der Parallelisierung. Ein ideales Gottesgericht soll zwischen Gottlosen und Gläubigen möglichst reinlich scheiden, die ersten womöglich ohne Rest vertilgen, die letzten dagegen am Leben lassen. Es wäre den Frommen recht, wenn das Gericht, von dem ihr Heil abhängt, mit den Sündern reinen Tisch machen würde — dann könnte Israel die weite Erde für sich haben. Man darf aber nicht glauben, daß die wirkliche Erwartung eine so universelle Vernichtung der Heiden in Aussicht genommen habe (s. § 22).

In diesem Zusammenhang ist auch das „Untergehen der Erde" Jubil 23 18 zu besprechen. Es heißt hier: „Siehe, die Erde wird wegen all ihres (d. h. des zweitletzten[1] Geschlechts vor dem Anbruch der Heilszeit) Tuns untergehen, und es wird kein Same von Wein und kein Öl sein; denn lauter Untreue ist ihr Tun, und sie alle werden miteinander umkommen, Tiere und Vieh und Vögel und alle Fische des Meeres wegen (der Bosheit [Lat.]) der Menschenkinder." Es ist zunächst nicht ohne Bedeutung, daß die Schrift sonst (4 26) nur von einer Reinigung der Erde von Sünde (d. h. von Sündern) redet; ein Weltuntergang oder auch nur große Naturkatastrophen werden nie angedeutet. — Die zitierten Worte gehören zu einem eschatologischen Ausblick über die letzten Geschicke des jüdischen Volkes, d. h. über die Zeit des Verfassers und die demnächst anbrechende Heilszeit (23 11–31). Für den Verfasser dieses Ausblicks gehen die Zeiten der Not unmittelbar in die Heilszeit über, ohne daß ein Weltuntergang den inneren Zusammenhang der Geschichte aufhöbe (vgl. v. 26ff.)[2]. Schon dadurch wird es ausgeschlossen, das Untergehen der Erde in dem uns geläufigen Sinn zu verstehen. — Entscheidend ist endlich, daß das Untergehen der Erde für den Verfasser nicht der Zukunft, sondern der eignen Gegenwart oder genauer der jüngsten Vergangenheit gehört. Das ist schon bei der gegenwärtig von den meisten angenommenen Ansetzung der Schrift in die Zeit des Johannes Hyrkanus (135—104 v. Chr.) eine notwendige Annahme. Denn bei dieser Datierung muß sich das ganze Stück v. 16–26 auf die Verhältnisse vor der Regie-

[1] Denn es sind (v. 16 26) die Kinder des gottlosen Geschlechts, die die Heilszeit erleben.

[2] Zwischen v. 26 und 27 fehlt sicher etwas. Das Fehlende könnte man sehr treffend in v. 30 finden, der an seinem gegenwärtigen Platz auch wenig paßt.

rung des Hyrkan, auf die von inneren und äußeren Kämpfen erfüllten Zeiten der ersten Makkabäer beziehen (vgl. CHARLES, Book of Jubilees, 1902, p. LXIII). Auf die jüngste Vergangenheit muß sich dann auch v. 18 beziehen, auch wenn man mit CHARLES (s. die Anm. zu 23 19) diesen Vers als a general description of the Messianic woes auffaßt, d. h. als eine Beschreibung in herkömmlichen, feststehenden Wendungen, die im einzelnen nicht zeitgeschichtlich zu deuten wären.

Ich bin mit dieser Datierung nicht einverstanden. Nach meiner Meinung, die ich an dieser Stelle nicht näher begründen kann, hat BALDENSPERGER[1] das Richtige getroffen, wenn er die Schrift in die Zeit nach dem Verlust der Freiheit (63 v. Chr.) ansetzt. Mit der „großen Züchtigung" v. 22 kann der Verfasser nämlich nur dieses Ereignis meinen, und sie wird nicht geweissagt, sondern ist schon erlebt. In der Auffassung des v. 18 als Vergangenheit macht diese Datierung keinen Unterschied, auch für die Frage nach traditionsgeschichtlicher oder zeitgeschichtlicher Erklärung der einzelnen Züge spielt sie prinzipiell keine Rolle, dagegen kann man bei ihr bekannte Ereignisse, auf die v. 18 anspielen könnte, nennen. Nach dieser späteren Datierung ist anzunehmen, daß das ganze Stück v. 12–21 die Zeit der letzten Makkabäer schildert. (Das „böse Geschlecht" v. 14 ist identisch mit „diesem Geschlecht" v. 16 und 22.) Der Verfasser spielt v. 16 und 19 auf die pharisäische Opposition gegen Alexander Jannäus an, die bis zum Bürgerkrieg sich zuspitzte (v. 20). Besonders gedenkt er der Sünden „dieses Geschlechts", d. h. der herrschenden Kreise. Die Anklagen, die er wider sie erhebt, kehren in den gleicher Zeit entstammenden Psalmen Salomos fast alle wieder. Wegen dieser Sünden ist die „große Züchtigung" (v. 22) gekommen — dieselbe Erklärung des Verlustes der Selbständigkeit wie in den Psalmen Salomos. Das ist jedoch nicht die einzige Strafe; auch mit anderen Plagen hat Gott das Volk gezüchtigt, die gewissermaßen die Vorläufer der endlichen Katastrophe gewesen sind. V. 13 zählt sie auf. Dahin gehört nun auch das „Untergehen der Erde" v. 18. Der Verfasser wird damit einfach auf eine eingetretene Dürre mit Mißwachs und Hungersnot anspielen. Die „Erde" ist die nahrunggebende Erde, das Ackerland, der Fruchtboden. Deshalb nennt der Verfasser in erster Reihe das Mißraten von Öl und Wein, aber weiter erstrecken sich die Wirkungen der Trockenheit und Dürre auch auf die gesamte Tierwelt und auf die Menschen selbst; daß sie aber alle untergehen, ist eine Übertreibung und braucht nicht traditionsgeschichtlich erklärt zu werden. Der Grund, weshalb der Ver-

[1] Messianisch-apokalypt. Hoffnungen (1903) S. 31f.

fasser vor den anderen v. 13 genannten Plagen besonders diese hervorgehoben, ist der Umstand, daß sie sich wirklich besonders bemerkbar gemacht hatte. Auch für diesen Zug bieten die Psalmen Salomos eine Parallele. Ps 17 15–20 beschreibt, wie die Frommen von ihren eigenen Volksgenossen verfolgt und von den Herrschenden (s. v. 20) bedrückt worden sind — die Schilderung geht auf die Zeit vor dem Jahr 63 —, und dabei wird nun in v. 18b einer Dürre gedacht, die zur Strafe der Sünden der Herrschenden und des Volkes eingetreten sei. Eine in die letzte Zeit vor Jahr 65 fallende „große Dürre" bezeugt auch die Geschichte von dem Beter Onias (Josephus Antt 14 22).

§ 4. Der Weltbrand.

Im palästinensischen Judentum spielt die Lehre vom Weltbrand keine Rolle. Sie wird zwar erwähnt, aber auch nicht mehr als dies. Der Rabbi Eleazar aus Modiim führt sie an, nur um sie mit Hinweis auf Gen 8 21f. zu verwerfen (Volz S. 105). Nach Josephus Antt I 70 = Vit Ad 49f. hat auch ein jüdisches „Leben Adams" die Lehre in positivem Sinne vorgetragen, indessen ohne sie mit der jüdischen Zukunftshoffnung zu verbinden. Sie hat also keine praktische Bedeutung gehabt, ist lediglich eine von außen aufgenommene philosophische Theorie gewesen. Übrigens hat auch der Verfasser des ursprünglichen Adambuches sie nicht im Sinne eines wirklichen Weltuntergangs aufgefaßt, sondern in Analogie mit der Sintflut als eine gewaltige Feuersbrunst, die die Oberfläche der Erde verheert und nicht einmal alles Leben auslöscht. Denn Adam rechnet damit, daß die Tafeln mit seiner Lebensbeschreibung, die seine Söhne verfertigen sollen, den Weltbrand überdauern und also neue Leser finden werden.

Anders steht die Sache in den Sibyllinen (Buch III—V). Denn hier ist die Lehre vom Weltbrand in die lebendige Zukunftserwartung aufgenommen: der Weltbrand führt das Heil herbei. Aber auch hier ist die Theorie eigentümlich umgebogen. Es ist die griechische oder persische Lehre nicht unverändert aufgenommen, sondern dem Geist der jüdischen Eschatologie angepaßt worden. Insofern diese die Erde und die irdische Geschichte betrifft und nicht über den Zustand der Abgeschiedenen in der Unterwelt nachdenkt, läuft sie immer auf dies Eine hinaus: den Zusammenbruch der heidnischen Weltmacht und die glorreiche Zukunft des jüdischen Volkes zu verkünden. Das bewährt sich auch in der Behandlung der Lehre vom Weltbrand. Er ist zu einem Mittel, jenes Ziel zu erreichen, herabgedrückt worden. Zunächst wird nämlich Palästina vom Brande unberührt bleiben. Andere Länder werden

nun zwar nicht ausdrücklich ausgenommen — welches andere Land gäbe es auch, an dessen Verschonung die Juden ein Interesse hätten? — andererseits werden in der Hauptsache gerade die Länder mit dem Weltbrand bedroht, die den Juden feindlich waren. Es mag noch erwähnt werden, daß das Eintreten der angedrohten Verbrennung bisweilen von der Nicht-Bekehrung abhängig erklärt wird (4 171 ff.). Wichtiger ist, daß das Feuer neben anderen Plagen stehen kann (3 542), also wie diese nur eine beschränkte Wirkung haben wird. Deshalb wird man schließen können, daß der Weltbrand auch für die Sibylle kein wirklicher Glaube gewesen ist; sie hat das Theorem aufgenommen, weil es in der hellenistischen Welt eine bekannte Anschauung war, die sie für ihre Zwecke gebrauchen konnte. Die Sibylle redet zu Heiden und will sie für das Judentum gewinnen oder wenigstens sie dem Judentume günstig stimmen; als Mittel dazu gebraucht sie hauptsächlich Verherrlichung des Judentums und Drohweissagungen gegen die Heiden. Deshalb fließt sie so von Drohungen über. Unter den himmelgesandten Strafen, die sie verkündet, nimmt nun das Feuer aus dem genannten Grunde eine bevorzugte Stellung ein, ist aber keineswegs alleinherrschend. — Wie die Palästinenser wird auch die Sibylle an eine gänzliche Ausrottung der Heiden, oder auch nur der damaligen Feinde der Juden, nicht geglaubt haben; das Eintreten dieser Möglichkeit wäre ihnen vielleicht nicht unerwünscht, aber eine wirkliche Erwartung ist es nicht gewesen, eben weil es alle Wahrscheinlichkeit gegen sich hatte und für das Glück Israels auch nicht nötig war. Dennoch malt die Sibylle den Feuerbrand manchmal so aus, als ob er den davon betroffenen Völkern eine vollständige Vernichtung bringen würde. Das ist aber natürlich genug, denn teils liegt ja die Idee der universellen Verbrennung zugrunde, teils hat die apokalyptische Schilderung immer die Tendenz, die Farben dicker aufzutragen, als es der wirklichen Erwartung entsprach.

Die älteste jüdische Sibylle faßt 3 809 f. ihre Aufgabe darin zusammen, „das gegen Hellas (d. h. die hellenistische Weltmacht) geschickte Feuer" zu weissagen. Von einem Weltbrande verlautet also nichts. Dies „Feuer" nun ist identisch mit dem „großen Zorn" Gottes, womit 3 546–568 Hellas bedroht wird, falls es nicht dem Gott der Juden huldige. Nach v. 566 f. wird der Zorn sich in Krieg, Pest und Knechtschaft äußern, und dazu gesellt sich noch v. 537 ff. neben dem Feuer auch Regenlosigkeit. Alle diese Plagen zusammen und vielleicht noch mehr bilden „das gegen Hellas geschickte Feuer" v. 809; das Feuer ist somit ein Bild des vernichtenden Unglücks und kein adäquater Ausdruck der erwarteten Wirklichkeit. Man vergleiche weiter v. 689 ff., wo neben dem Feuer vom Himmel

auch Krieg und Sintflut die Waffen sind, womit Gott die gegen Jerusalem heranstürmenden Heiden vernichtet. Andererseits schildert die Sibylle 3 741–761 eine allgemeine Glückszeit auf Erden, die nach dem Brande (v. 761) eintreten werde, und an der nicht Israel allein, sondern auch andere Völker teilnehmen werden (v. 756)[1].

Ebenso ist die Haltung des fünften Buches. Es wird hier manchen Städten und sogar ganzen Gegenden der Untergang in Feuer verkündet (v. 118 124 315 325), aber daneben steht auf gleicher Stufe die Bedrohung anderer Orte mit andersartiger Vernichtung (z. B. v. 121f. 126–136 225 290f. 298ff. 449 usw.). Von einem allgemeinen Untergange durch Feuer kann keine Rede sein. Zwar mag man geltend machen, daß die Sibylle, wenn sie die Einäscherung einzelner Städte oder auch Landschaften weissagt, nicht von der Idee des Weltbrandes inspiriert zu sein brauche, sondern an natürliche Vermittelungen, wie Verheerung durch Feinde (das würde die Verbrennung ganzer Landschaften erklären), Blitzschlag, verbrecherische Brandstiftung oder gewöhnliche Feuersbrunst, gedacht habe. In mehreren, vielleicht in den meisten Fällen mag das zutreffen — es wird z. B. v. 324f. der Untergang Milets durch einen Blitzschlag geweissagt —; aber diese Annahme dient nur dazu, die Bedeutung des Weltbrandes noch mehr herabzusetzen. Denn jene gehäuften Katastrophen und Unglücksschläge, die nach der Sibylle die hellenistische Welt treffen werden — sei es durch Feuer, sei es in anderer Weise —, stehen gewiß in Beziehung zum Heil Israels. Nicht nur sind sie Zeichen des göttlichen Zornes, die die Heiden von ihrer törichten und gottverhaßten Religion abbringen sollen; sondern sie dienen zugleich der Absicht Gottes, die Macht der Heiden zu brechen, ihre Herrschaft zu vernichten und so das Heil Israels in die Wege zu leiten. Die allgemeine Katastrophe, in der nach palästinensischer Darstellung die Heidenreiche untergehen werden, ist hier in eine Reihe partieller Katastrophen zerlegt, eine Spezialisierung, die sich wohl dadurch erklärt, daß die jüdische Sibylle die literarische Art der alten echten Sibyllen nachgeahmt hat; die Vorhersagung eines bestimmten, einzelnen Unglücks macht auch größeren Eindruck als das Phantasieren ins Blaue hinein von einem allgemeinen Weltende. In der Tat umspannen die vielen Teilkatastrophen die ganze feindliche Welt. Deshalb ersetzen sie den allgemeinen Weltuntergang in Feuer und machen ihn überflüssig. — An einzelnen Stellen liegt nun sicher die Idee des Weltbrandes zugrunde, nämlich da, wo die Sibylle entweder eine allge-

[1] Das „Ende der Zeiten" ist hier nicht eschatologischer Termin, wie so oft in den palästinensischen Apokalypsen, sondern „bis zum Ende der Zeiten" ist = für immer.

meine oder auch eine durch ein außerordentliches „himmlisches Feuer“ verursachte Verbrennung weissagt. Aber auch wo die Verbrennung allgemein ist, wird, wie in dem dritten Buch, das jüdische Land und Volk ausdrücklich ausgenommen (v. 377ff.; vgl. v. 225f. 230), und wo die Sibylle ein „himmlisches Feuer“, z. B. einen vom Himmel herunterfallenden Stern, aufbietet, wird die Katastrophe auf ein bestimmtes Land beschränkt, z. B. v. 155–161 (Rom und Italien). Das ist in der Tat auch v. 260–285 der Fall: der Regen himmlischen Feuers soll bewirken, daß der „unreine Fuß der Hellenen“ nicht mehr in Palästina umherschwärmen werde; es ist also die hellenische Weltmacht, die der Weltbrand vernichten soll (vgl. auch v. 206–213: Inder und Äthioper). Unter diesen Umständen ist der Weltbrand eben kein Weltbrand mehr, sondern es ist die philosophische Lehre in ein poetisches Motiv umgesetzt worden; von der Idee einer universellen Verbrennung hat die Sibylle nichts behalten als die phantastische Anschauung von einem wunderbaren himmlischen Feuer, das Gott auf die Erde schicke, um größere oder kleinere Teile der Welt zu verderben.

Das fünfte Buch der Sibyllinen geht über die hier besprochenen Gedanken nirgend hinaus. Das tut auch das dritte Buch nicht, insofern es jüdisch ist. Das Stück 3 63–92 bietet dagegen eine wirkliche, allgemeine Weltverbrennung. Wenigstens hat es diesen Anschein, besonders weil von einer Ausnahme der Frommen oder des heiligen Landes nichts verlautet. Freilich ist die Schilderung sehr kurz, das ganze Stück nur ein Bruchstück; andererseits ist das Stück, das auch eigentlich dem zweiten Buch angehört, sicher christlich, wie jetzt immer allgemeiner anerkannt wird (Jülicher, Schürer, Geffcken), und das Christentum hat ziemlich bald mit einem transzendenten Heilszustand auch die wirkliche Weltverbrennung aufgenommen (Sib 2 205ff.; 2 Petr 3 10ff.); als christlich scheidet das Stück übrigens für unsere Betrachtung hier aus.

Das vierte Buch der Sibyllinen[1], das früher als christlich galt, halten jetzt alle für jüdisch. Seit Dechents Abhandlung von 1878[2] hat die christliche Abfassung keinen Verteidiger gefunden. Wir müssen deshalb auch die Haltung dieses Buches berücksichtigen, obgleich die jüdische Herkunft mir nicht feststeht. — Auch dieses Buch erhebt sich (in v. 152–191) nicht zur Idee einer wirklichen Vernichtung der Erde. Es wird zwar gesagt, daß die Erde selbst nebst den Städten, den Flüssen und dem Meer zur Asche verbrennen wird, aber nachher werden dennoch die

[1] Verszählung nach Geffcken, der, mit Blass (bei Kautzsch II) verglichen, v. 154 und v. 188 als neue Verse einschiebt.

[2] In Zeitschr. f. Kirchengeschichte Bd. II 481ff.

(auferstandenen) Frommen „auf der Erde leben", „das liebliche erfreuende Licht der Sonne schauend" (v. 187 191). Das neue Leben auf der Erde wird durch Stillung des Feuers (v. 180), nicht durch Neuschöpfung eingeleitet. Ist die Erde Schauplatz des Heils, dann wäre die wirkliche Vernichtung der alten Erde mit darauffolgender Erschaffung einer neuen eine zwecklose Umständlichkeit, die wir kein Recht haben dem Verfasser zuzutrauen, wenn er die Neuschöpfung nicht einmal erwähnt. Wie die dritte und fünfte Sibylle wird auch diese beim Weltbrand nur an große Verheerungen der Erdoberfläche denken.

In anderer Weise tut aber diese Schilderung einen wichtigen Schritt über die früher erwähnten hinaus. Sie läßt nicht nur alle Heiden, sondern auch die Frommen alle im Brande umkommen. Nach dem Aufhören des Feuers erfolgt die Auferstehung aller, der Gottlosen wie der Frommen, dann das Gericht, wobei die Gottlosen noch einmal vom Tod ereilt werden. — Das Gericht ist hier eigentlich verdoppelt; denn neben die gewaltsame Vernichtung (hier durch Feuer), in der nach jüdischer Anschauung fast ausnahmslos das Gericht besteht (deshalb werden auch nur die Gottlosen „gerichtet"), tritt hier noch ein zweiter Akt, der die eigentliche, weil ewige, Entscheidung Gottes über das Schicksal der Menschen ist und deshalb hier allein den Namen des Gerichtes trägt.

Indessen gibt dasselbe vierte Buch in v. 40—46 eine ganz andere Darstellung. Hier gibt es nur ein Gericht. Dem Gericht der vv. 183 ff. ist dieses insofern ähnlich, als es sowohl über Fromme als über Gottlose ergeht — was für uns hier keine weitere Bedeutung hat[1] —, dagegen unterscheidet es sich von jenem darin, daß seine Objekte nicht Auferstandene sind, also nur ein Tod der Gottlosen, für die Frommen keiner. Diese Darstellung steht den Anschauungen des dritten und fünften Buches ganz nahe, indem die Frommen vom Feuer nicht getroffen werden. Dann ist es aber auch denkbar, daß der Verfasser nicht im Ernst an eine Vertilgung aller Gottlosen denkt, sondern nur in summarischer Weise ihr Geschick als Vernichtung bezeichnet; das konnte er, besonders wenn er beim Ausdruck „die Gottlosen" nicht an eine Reihe Individuen, sondern an die Heiden oder Sünder als einheitliche Größe dachte. — An dieser Stelle liegt also möglicherweise die Anschauung der anderen jüdischen Sibyllinen vor, nach welcher auch nach dem Weltbrand Fromme und Gottlose zusammen auf der Erde leben werden — die letzteren freilich sehr dezimiert und ganz machtlos —, eine Anschauung, die mit dem

[1] Der Zug ist aber unjüdisch.

gewöhnlichen jüdischen Zukunftsbilde übereinstimmt und eine transzendente Auffassung des Heilszustandes ausschließt.

Bisher ist vorausgesetzt, daß die jetzt v. 40—46 zu lesende Darstellung der ursprünglichen Intention des Verfassers entspricht, daß der Zusammenhang nicht durch Textverderbnis entstellt ist. Wenn aber das ἔμπαλι v. 48 (καὶ τότε — beim Gericht — δυσσεβέας μὲν ὑπὸ ζόφον ἔμπαλι πέμψει) echt wäre — Laktanz bietet dafür ἐν πυρί, und das zieht Geffcken vor —, dann freilich müßte wie in den Schlußversen so auch hier ursprünglich ein doppelter Untergang der Gottlosen gelehrt sein, einmal im Feuer, sodann im „Gericht", und man möchte demnach an einen Ausfall einiger Verse denken. Um eine wesentliche Übereinstimmung der v. 40ff. mit den v. 173ff. zu erzielen, müßte man den Ausfall vor der Erwähnung des Gerichts, also mitten in v. 40 vermuten. In jedem anderen Falle bliebe die Schwierigkeit bestehen, daß der Weltbrand als Gericht bezeichnet ist, und das entspricht nicht der Anschauung des Verfassers der Schlußverse, der sehr gut weiß, was ihm das Gericht bedeutet. An jener Stelle herrscht aber jetzt der engste Zusammenhang; einen Ausfall hier zu vermuten, wird kaum jemand wahrscheinlich finden. Man müßte eine durchgreifende Umgestaltung annehmen, und das hieße zuviel auf das ἔμπαλι bauen, um so mehr, als Laktanz das ganz sinngemäße ἐν πυρί liest; ἔμπαλι wird eine im Hinblick auf die Schlußverse vorgenommene Korrektur sein.

Da man nun nicht die Schilderung von v. 40ff. als eine nur mehr summarische Darstellung der am Schluß vollständiger ausgedrückten Anschauung begreifen darf, muß man die Einheit des Verfassers aufgeben. Entweder müssen v. 40b—46 (und damit das ganze Stück v. 24—48) eingeschoben sein, oder es muß der Schlußabschnitt, der nicht ganz hat fehlen können, eine starke Überarbeitung erfahren haben. Eine sichere Entscheidung ist kaum möglich. Die erstere Möglichkeit könnte deswegen naheliegen, weil das Stück v. 40ff. der Schilderung des letzten Aktes des Weltdramas vorzugreifen scheint und deshalb an dieser Stelle als Digression aussehen kann; an die Ankündigung v. 18ff. schließt sich die Ausführung v. 49ff. in bester Weise an. Dennoch ist es sehr verständlich, daß der Verfasser gerade hier, am Eingang seiner Weissagung, das Bedürfnis gefühlt hat, die Zielausgänge des gesamten Geschichtsstromes zu betrachten, das was ihm von der ganzen Geschichte zumeist am Herzen lag, auszusprechen, den eigentlichen Gegenstand seiner Predigt zu verkünden; das tut er, indem er die Gemeinde der Frommen preist und ihre Widersacher mit Untergang bedroht. Und nicht nur ist das verständlich, sondern man darf vielleicht auch sagen, daß ohne diesen Ab-

schnitt das Thema seiner Verkündigung auffallend wenig betont sein würde. Außerdem kann man für die Annahme einer Überarbeitung des Schlusses auf den Widerspruch hinweisen, daß der Verfasser zuerst (v. 162—173) den Gottlosen nur für den Fall ihrer Nichtbekehrung die Weltverbrennung verkündet, dann aber v. 179ff. die Bekehrung doch nicht vor dem Untergang im Weltbrande schützen läßt. Man kann jedoch daraus kaum mit Sicherheit auf eine Bearbeitung schließen.

Wenn die Anschauung der Schlußverse, daß der Weltbrand auch die Frommen vernichten werde, wirklich auf dem Boden des Judentums entstanden ist, dann hat diese Stelle auf besondere Aufmerksamkeit Anspruch, obgleich man natürlich davon nicht absehen darf, daß die Sibyllinen überhaupt, und zumal eine in der Hauptmasse der jüdischen Sibyllinen nicht durchgedrungene Anschauung, nur für die Peripherie des Judentums in Betracht kommen können. Solange auf jüdisch-sibyllinischem Boden der Weltbrand nur als eine die Heiden zur Strafe treffende Kalamität uns begegnet, solange dürfen wir kraft der Analogie der oben vorgeführten sibyllinischen und anderen Parallelen es als wahrscheinlich behaupten, daß es sich für die nüchterne Erwartung des Verfassers nicht um eine ausnahmslose Vertilgung aller Heiden handelt, mag er sich in der Dichtung seiner Phantasie die Katastrophe auch noch so sehr universell ausmalen; daraus folgt weiter, daß jede Neigung zu transzendenter Auffassung des Heils ihm fremd ist. Wo wir dagegen wie hier in den Schlußversen des 4. Buches auf die Anschauung stoßen, daß wirklich nur die Frommen auf der Erde überbleiben werden, und zwar sogar als Gestorbene und wieder Auferstandene, dann ist es wenigstens möglich, daß sich hier etwas mehr regt als das alte Verlangen nach Macht, Freiheit, Herrschaft und Rache, nämlich eine Sehnsucht nach einem höheren Leben, die die vollständige Trennung von den Gottlosen als notwendige Vorbedingung ihrer Befriedigung richtig empfunden habe. Von entscheidender Bedeutung wäre es, wenn man annehmen dürfte, daß dem Verfasser der Tod die enge Pforte gewesen sei, die zum höheren Leben führe. Das deutet der Verfasser jedoch mit keinem Worte an. Daß durch Tod und Auferstehung am Wesen des Menschen irgendeine die Notwendigkeit des Sterbens begründende Änderung eintrete, sagt er auch nicht; vielmehr ist ihm das Gegenteil wichtig (ὡς πάρος ἦσαν v. 182). Ebenso fällt kein Wort, das eine Anschauung des neuen Daseins als eines höheren und verklärten verriete. Vielmehr hören wir nur einen Ausdruck der gewöhnlichen irdischen Lebensfreude („das liebliche Licht der Sonne genießen“ v. 191). Ein nur unbewußter Zug nach Transzendenz läßt sich unter diesen Umständen kaum annehmen, da gerade ein solcher

seine Ziele und Motive irgendwie würde verraten haben. Ein transzendentes Heilsbild kann dennoch in der Seele des Verfassers gelebt haben, aber dann als sicherer Besitz, als selbstverständliche Sache. Ich will nicht behaupten, daß die Erde als transzendenter Heilsschauplatz unmöglich ist. —

Indessen, die Bahn ist für andere Auffassungen frei. Es läßt sich vermuten, daß einfach das Streben nach Konsequenz, nämlich in der Durchführung der Idee des Weltbrandes, das ist, was den Verfasser bewogen hat, auch die Frommen sterben zu lassen. Die dritte und die fünfte Sibylle haben dies Streben überwinden müssen, weil es ihnen undenkbar erschien und gegen die lebendige Zukunftserwartung verstieß, daß das Volk Gottes das Vernichtungsgericht der Heiden und Sünder teilen sollte; der Weltbrand war ihnen ein Gottesgericht, das selbstverständlich nur die vor Gott Schuldigen treffen konnte. Dazu kommt für die früheste Sibylle noch das in Betracht, daß die Auferstehungshoffnung zu ihrer Zeit noch ziemlich neu war und erst nach langer Zeit sich zur allgemeinen Anerkennung durchrang. Zur Zeit der vierten Sibylle dagegen stand die Auferstehung unbedingt fest; das hat es ihr möglich gemacht, die Idee des Weltbrandes konsequent festzuhalten; die Frommen können getrost alle sterben, sie sind dennoch des Lebens sicher. Dann konnte aber das Gottesgericht nicht mehr im Weltbrand gesehen werden, sondern mußte als besonderer Akt hinzukommen. Diese Konstruktion des „Endes“ bot dem Verfasser zugleich den Vorteil, daß sie das Maximum der jüdischen Hoffnung auf einen Sieg über die Heiden, ihre gänzliche Ausrottung, sicherstellte.

Unsere Erörterungen über das 4. Buch der Sibyllinen können wir in folgende zwei Sätze zusammenfassen:

1. Es ist nicht sicher, daß die Eigentümlichkeit der am Schluß gegebenen Darstellung des Weltendes — Tod und Auferstehung aller Frommen — auf einer transzendenten Auffassung des Heilszustandes beruht.

2. Es ist nicht sicher, ob diese Darstellung des Endes, die von der der früheren Sibyllen abweicht, wirklich zum ursprünglichen Bestand des 4. Buches gehört.

§ 5. Der neue Himmel und die neue Erde.

Schon Jes 65 verheißt für die Heilszeit die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Das Wort geht auf jeden Fall über die wirkliche Vorstellung des Tritojesaja weit hinaus; denn die Neuschöpfung wird mit keinem Worte näher ausgeführt, und die im folgenden geschilderte Heilszeit — die mit einer irgendwie transzendenten An-

schauung nichts zu schaffen hat — ist derart, daß sie die Notwendigkeit einer so ungeheuren Umwälzung, wie es eine wirkliche Neuschöpfung sein würde, nicht begründen kann. Die wirkliche Vorstellung des Verfassers ist jedenfalls zunächst ganz allgemein so zu umschreiben, daß er die Erschaffung vollständig neuer Verhältnisse erwartet; in der Heilszeit „wird alles anders" in Israel, als es jetzt ist. Um den umfassenden und großartigen Charakter dieser Neugestaltung möglichst kräftig zu betonen, greift er gleich so hoch hinauf, wie es überhaupt möglich ist: die ganze Welt wird neu. Es ist ein Beispiel unter vielen davon, wie die jüdische Phantasie ihre Bilder in paradoxaler Weise übertreibt. Die Wahl gerade dieses Bildes mag durch Einfluß des Deuterojesaja verursacht sein. Dieser gebraucht für das Erscheinen des Heils den Ausdruck, daß Gott „Neues schafft"[1]; das Verbum hat dem dritten Jesaja die Objekte eingegeben, die er hier nennt. — Es ist wahrscheinlich nur jener allgemeine Gedanke, den der Verfasser mit der Neuschöpfung hat ausdrücken wollen, obgleich er natürlich seine Erwartungen spezialisieren kann und es im folgenden auch tut. Schon die Art des Bildes läßt weniger an eine Einzelheit als an das Ganze denken, und wenn der Verfasser bei der Neuschöpfung wirklich eine bestimmte Einzelheit im Auge hätte, so müßte diese ihm besonders wichtig sein, und man könnte ein näheres Eingehen darauf erwarten; allein von den nachher erwähnten Einzelpunkten kann keiner in Betracht kommen. — Daß die Neuschöpfung Veränderungen der materiellen Welt mit einbefasse, ist eine unnötige und wenigstens unbeweisbare Annahme; durch Jes 60 19, worauf u. a. Duhm hinweist, läßt sie sich nicht stützen; denn daß diese Stelle wörtlich zu verstehen wäre, wie Duhm will, ist nicht glaublich[2].

---

[1] Jes 43 19; vgl. daß diese Stelle in Hen 106 13 von der Heraufführung der noachischen Sintflut gebraucht wird.

[2] Diese hochpoetische Stelle beruht auf dem gewöhnlichen Bilde, daß „Gott das Licht Israels" ist, führt aber dasselbe weiter aus, als es uns natürlich wäre. „Gott ist unsere Sonne", würden wir sagen. Um aber eine recht lebendige Anschauung der göttlichen Sonne hervorzurufen, setzt der Verfasser sie ans Firmament, wo er sie dann die natürliche Sonne ersetzen und verdrängen läßt: Sonne und Mond brauchen wir nicht, Gott ist unser Licht. — Die Bildlichkeit des v. 19 wird durch v. 20 außer Zweifel gesetzt. Denn hier kann ja unmöglich vom physischen Licht die Rede sein. Bei wörtlicher Auffassung könnte man sich den Gedanken noch gefallen lassen, daß es in der Heilszeit keine Nacht mehr geben solle (v. 20aα); aber die Verheißung (v. 20aβ), daß der im Abnehmen des Mondes liegenden Unvollkommenheit abgeholfen werden solle, wäre eine fade Trivialität. Offenbar sollen beide Aussagen des v. 20a die Vollkommenheit und Beständigkeit des göttlichen Lichtes malen. Zum Überfluß beweist nun v. 20b, daß Gottes Licht eben ein Bild des gottgeschenkten Glückes ist.

In den jüdischen Apokalypsen hat Jes 65 17 einen sehr unbedeutenden Nachhall gefunden, trotzdem die Kühnheit der Vorstellung doch die Phantasie in besonderem Grad hätte reizen müssen: doch wohl ein Zeugnis dafür, daß in der Apokalyptik keine neuen transzendenten Ahnungen und Stimmungen emportauchen; denn diese hätten in dem Bilde einen besonders bezeichnenden Ausdruck ihrer selbst finden müssen.

Ein Nachhall der Stelle ist Hen 91 16: „Der erste Himmel wird verschwinden und vergehen, und ein neuer Himmel wird erscheinen, und alle Kräfte der Himmel werden siebenfach leuchten bis in Ewigkeit." Der letzte Satz ist eine verkürzte Umschreibung von Jes 30 26 und ist an unserer Stelle wahrscheinlich als Erklärung des neuen Himmels gemeint. Weshalb die Verstärkung des Lichtes der Sonne und des Mondes dem Verfasser am Herzen liegt, ist nicht klar. Er kann den Zug nicht einfach deshalb aufgenommen haben, weil die Tradition es ihm darbot; irgend etwas muß er sich dabei gedacht haben. Hat er ihn buchstäblich gemeint, dann muß er sich vom stärkeren Licht einen praktischen Nutzen versprochen haben, etwa für die Fruchtbarkeit des Landes, von deren ungeheurer Steigerung die Apokalyptiker gern reden. Er braucht deshalb vielleicht nicht gerade von der Wärme der Sonne zu reden und könnte in seiner naiven Naturkenntnis auch dem Monde und den Sternen eine Wirkung auf das Pflanzenleben zuschreiben. Aber für die Fruchtbarkeit Palästinas wäre freilich eine Regulierung des Regens doch von noch größerer Bedeutung; des Sonnenscheins hatte man immer genug, und mehr als genug. Verwirft man daraufhin diese Erklärung, dann wird man in der Verstärkung des Lichts ein phantastisches Symbol des neuen Glückes sehen können. In einem neuen wunderbaren Licht sollen die Frommen wandeln: dies bekannte Bild ist hier in ganz realistischer Weise ausgeführt worden. Vgl. die Erklärung von Jes 60 19.

Eine besondere Erklärung der Erneuerung des Himmels ist nicht notwendig. Natürlich brauchte der Verfasser, um die Verstärkung des Lichtes der Gestirne sicherzustellen, nicht den ersten Himmel vergehen und einen neuen erscheinen zu lassen. Aber diese Vorstellung war ihm in der heiligen Literatur begegnet, er hat sie eben in seiner Weise verstanden, wie die Kombination mit Jes 30 26 nahelegt[1], und hat dadurch erreicht, daß er sein Bild des neuen Lichtes in recht großartiger pathe-

[1] Sonst könnte man das Verschwinden des ersten Himmels mit der im vorhergehenden Satze erwähnten Bestrafung der Engel verbinden. Diese Engel sind nämlich einerseits Götter der Heiden (s. § 21), andererseits werden sie mit den Sternen verbunden (vgl. Bousset 370ff., Volz 263. 294).

tischer Weise ausführen konnte. Eine transzendente Anschauung vom Heil soll der neue Himmel auf keinen Fall ausdrücken; denn dann hätte er die viel wichtigere Erneuerung der Erde doch unmöglich übergehen können. Der Heilsschauplatz ist vielmehr die alte Erde, die nicht untergegangen ist; über die richtige Lesart und Übersetzung von v. 14c vgl. S. 71.

Bei unserer Erklärung von v. 14c fällt auch der einzige Grund weg, den Volz (S. 295. 298. 378) für seine Annahme, daß die Wohnung der Seligen hier der Himmel sein soll, anführen könnte. Er weiß aber auch nicht zu erklären, „wozu die Gestirne siebenfach leuchten sollen, wenn doch die Seligen im Himmel sind" (S. 298).

Neben Hen 91 16 ist Jub 1 29 zu nennen. Nach dieser Stelle sollen „Himmel und Erde und all ihre (Plur.) Kreatur erneut werden, wie die Mächte des Himmels und die ganze Kreatur der Erde." Die letzten Worte („wie .... Erde"), die den Satz überfüllen, scheinen eine (schlechtere) Variante des Vorhergehenden zu sein[1]. Wären sie echt, müßte man von ihnen aus die Erneuerung des Himmels verstehen. Die Möglichkeit der Echtheit scheint mir aber so gering, daß es sich nicht verlohnt, länger dabei zu verweilen. Weder hier noch sonstwo in seiner Schrift sagt der Verfasser, was ihm die Erneuerung des Himmels und der Erde bedeutet. Die „neue Schöpfung" 4 26 hilft uns nichts. Beide Ausdrücke, Erneuerung und neue Schöpfung, sind offenbar identisch und gehen auf Jes 65 17 zurück. Nach 1. 29 ist die Erneuerung mit dem Anbruch der Heilszeit eng verbunden und muß ein wesentliches Stück desselben bilden. Der eschatologische Ausblick, den der Verfasser 23 11–31 gibt, schließt eine gewaltsame Unterbrechung der Geschichte aus (vgl. S. 13). Das meint auch Charles[2]; die Erneuerung geschehe nicht „augenblicklich und durch eine Katastrophe", sondern stufenweise fortschreitend („gradual"). Jedoch gibt er die Beziehung der „Erneuerung" auf das Leben der Natur nicht auf. Das hängt mit einer verkehrten Auffassung der Eschatologie der Jubiläen zusammen, und diese wieder folgt zum Teil aus seiner unrichtigen Datierung der Schrift in die Zeit des Johannes Hyrkanus; denn demnach muß Charles annehmen, daß der Verfasser sich schon in der Messiaszeit stehend fühle. Das Zukunftsbild des Verfassers sieht nach Charles so aus:

1. Er hoffe zuerst auf eine gradual spiritual transformation of Israel (of man, sagt Charles zu 23 30).

---

[1] Der Text des Verses ist überhaupt mehrfach in Unordnung.

[2] Book of Jubilees, Introduction § 24 und Bemerkungen zu 1 29 und 23 26–30.

2. Diese sei begleitet von einem gradual approach to Messianic blessedness; das messianische Reich werde pari passu with the spiritual transformation of man eintreten.

3. Damit zugleich werde eine corresponding (d. h. gradual) transformation des Himmels und der Erde stattfinden. Darin bestehe die Erneuerung 1 29.

4. Das in dieser Weise gradually and progressive eingeleitete messianische Reich sei nur von temporärer Dauer und werde durch das Gericht abgeschlossen.

Punkt 1 ist eine Umschreibung von 23 26 (und 50 5), wo der Gesetzeseifer der Partei des Verfassers als das, woran sich die Hoffnung auf eine bessere Zukunft anschließen kann, hervortritt. Daß der Verfasser ein allmähliches Zunehmen des Gesetzeseifers im Volke erwartet habe, ist richtig; dies eine spiritual transformation of man zu nennen, ist dagegen weniger gut. — Punkt 2 hat an der gegenwärtigen Reihenfolge von 23 27–30 eine scheinbare Stütze. Denn hier wird zunächst (v. 27) eine Steigerung des Lebensalters bis an 1000 Jahre verheißen — und zwar ist es nicht unwahrscheinlich, daß diese Steigerung allmählich („von Geschlecht zu Geschlecht") eintreten und erst nach einer Reihe von Generationen ihren Gipfel erreichen werde. Danach folgt in v. 28f. eine Schilderung der ewigen Jugend der Gerechten und ihres ungestörten Glückes. Dann erst berichtet der Verfasser in v. 30 von der (politischen) Erstarkung Israels und seiner Vertreibung der Feinde. Eine „stufenweise Annäherung an das messianische Glück" kann diese Schilderung nur dann beweisen, wenn das v. 30 Erwähnte erst gewisse Zeit nach dem beginnenden Zunehmen des Lebensalters eintreten wird. In diesem Falle müßte man aber weiter annehmen, daß die Vertreibung der Feinde (v. 30) ebenfalls erst nach dem Eintritt des ungestörten Glückes (v. 29) stattfinden werde. Das ist aber selbstverständlich unmöglich. Gehört die Vertreibung der Feinde überhaupt mit zum Heil, dann muß dieser Zug die Einleitung der Heilszeit bilden. Unter diesen Umständen hat man kein Recht, die v. 27 berührte Entwickelung zeitlich vor die Ereignisse von v. 30 fallen zu lassen. Wahrscheinlich ist auch der Text in Unordnung geraten; v. 30 muß zwischen v. 26 und v. 27 stehen. Es ist aber auf jeden Fall klar, daß auch unser Verfasser eine zu einer bestimmten Zeit eintretende entscheidende Wendung des Geschickes Israels, eben die Vertreibung der Feinde, annimmt. — Daß die Befreiung Israels nicht an einem einzigen Tage erfolgen kann, ist eine andere Sache, und daß der Verfasser von Jub 23 wie andere Apokalyptiker[1] ein Zunehmen des Glückes während der

[1] Vgl. einen rabbinischen Ausspruch unten S. 110 Anm. 2.

Messiaszeit angenommen haben kann, ist nur natürlich, aber von ganz nebensächlicher Bedeutung, ist auch nicht das, was CHARLES meint. — Punkt 3, auf den es in unserem Zusammenhang besonders ankommt, beruht auf nichts als der Analogie des Punktes 2 und fällt mit diesem dahin. — Punkt 4 hängt ebenfalls von 2 ab. Wäre nämlich die Messiaszeit eine von dem erwachenden Gesetzeseifer in Gang gesetzte Evolution, und durch keine Revolution eingeleitet, dann könnte das Gericht an keinem einzelnen Punkte dieser Evolution, auch nicht an deren Anfang, eingeschoben werden (vgl. die Bemerkung von CHARLES zu v. 30), d. h. man müßte ein Aufhören der Messiaszeit annehmen und das Gericht ans Ende derselben setzen. Aber nichts deutet im Text selbst auf eine begrenzte Dauer der Messiaszeit hin, vielmehr wird das Gegenteil betont (23 30 Freude bis in alle Ewigkeit; 50 5). Das Gericht v. 31 besteht, wie aus der ganzen Darstellung v. 30 f. klar genug hervorgeht, in der Vertreibung der Feinde (v. 30 c) und in dem Unglück, das sie trifft (v. 30 letzter Satz). Auch 23 11 setzt das Gericht vor das beginnende Zunehmen des Lebensalters, d. h. vor die Messiaszeit.

Unter diesen Umständen kann die Erneuerung des Himmels und der Erde usw. nur mit dem die Messiaszeit herbeiführenden Gericht gleichzeitig sein. Da nun die Darstellung des eschatologischen Kapitels, Kap. 23, eine wirkliche Neuschöpfung der physischen Welt nicht hätte übergehen können, wenn der Verfasser die Messiaszeit erst jenseits derselben verlegte, sondern in diesem Falle überhaupt ganz anders hätte ausfallen müssen, so kann auch die Erneuerung von Himmel und Erde 1 29 nicht in einer äußeren kosmischen Umwälzung bestehen. Andererseits soll diese Begebenheit den Heilsanbruch bezeichnen, unmöglich kann aber der Heilsanbruch durch ein ganz unbedeutendes, in Kap. 23 nicht einmal erwähntes Einzelereignis bezeichnet sein. Die Erneuerung des Himmels und der Erde muß wenigstens ein hervorstechendes Merkmal oder noch besser eine zusammenfassende Bezeichnung des Heilsanbruches sein; in jedem Fall ist sie bildlich zu verstehen. Die letztere Möglichkeit wird zu wählen sein. Es ist also hier einmal der Fall eingetreten, daß eine Stelle von einem späteren Verfasser in ihrem ursprünglichen Sinn verstanden wurde.

Wie Hen 91 16 mit dem aus Jes 65 17 stammenden „neuen Himmel" ein Wort von der Verstärkung des Scheines der großen Himmellichter verband, so erwähnt auch Jub 1 29 eine Erneuerung der Lichter. Diese Übereinstimmung mit Hen 91 16 ist vielleicht nicht zufällig. Der Verfasser der Jubiläen hat mehrere Teile unseres Henochbuches gekannt[1]. —

[1] Vgl. SCHÜRER III[4], S. 380.

Während aber Hen 91 16 die Verstärkung des Lichtes wahrscheinlich nur ein Bild ist, kommen die Lichter hier in eigentlichem Sinne als Spender des Heils und Segens in Betracht, mag der Verfasser dabei an ihre natürliche Bedeutung für die Fruchtbarkeit denken oder einen astrologisch orientierten Zusammenhang zwischen den Gestirnen und dem gesamten Erdenleben im Auge haben. Über den Gedanken an ein erhöhtes irdisches Glück geht auch dieser Zug nicht hinaus. — Über die verwandte Stelle Hen 45 4 s. S. 34.

§ 6. Erneuerung der Schöpfung oder des Äons.

Wir stellen hier die Stellen zusammen, die von der Neuheit oder der Erneuerung nicht des Himmels und der Erde, sondern der „Schöpfung" oder des „Äons" reden. Über die „neue Schöpfung" Jub 1 29 4 26 ist eben schon Genügendes gesagt[1]. Gott „erneuert die (oder: seine) Schöpfung" Bar 32 6 Esr 7 75f. Die „Erneuerung des Äons" findet sich Bar 57 2 (in der rabbinischen Literatur: Kaddisch d. rabb., Anf.), etwas anders ist Apok Abr 17: Erneuerung des Äons der Gerechten. Dazu noch „der neue Äon" Bar 44 12 (auch in der rabbinischen Literatur).

Sowohl Esra als Baruch gebrauchen den Ausdruck, daß Gott die „Schöpfung erneuert", als ganz allgemeine Bezeichnung für das Eintreten der Heilszeit, in reiner Nominationsabsicht. So verkündet Bar 32 die wechselnden Schicksale des Tempels und erklärt, daß Israel noch größere Trübsale wird durchmachen müssen, als die es jetzt (586 v. Chr.) erfahren hat. Hier heißt es v. 6:

τῶν δὲ δύο θλίψεων[2] *μείζων* (sc. *ἔσται*) *ὁ ἀγών,*
ὅταν ὁ κράτιστος μέλλει ἀνακοινοῦν τὴν κτίσιν αὐτοῦ.

Esr 7 75 fragt Esra, „ob wir nach unserem Tode .... einstweilen in Frieden bewahrt werden, bis jene Zeiten kommen, in quibus incipies creaturam renovare, oder ob wir sogleich gepeinigt werden sollen." — An beiden

[1] Außerdem findet sich der Ausdruck „neue Schöpfung" nur noch Hen 72 1 in einer Interpolation. Denn wenn hier Uriel dem Henoch zeigt, wie es sich „mit den Gesetzen (der Himmellichter) in alle Jahre der Ewigkeit („in" ist meine Korrektur des offenbar korrupten „mit") und bis in Ewigkeit" verhalten wird, dann kann nicht gleich daran angefügt werden: „bis die neue, ewig dauernde Schöpfung geschaffen wird". Die Schrift, deren Überschrift 72 1 ist, beschreibt wirklich die ewig gültige Ordnung; von einer künftigen Änderung derselben seitens Gottes weiß die Schrift nichts (dagegen wohl von einer Verkehrung derselben durch die Sünder Kap. 80). Die „neue, ewig dauernde Schöpfung" 72 1 hätte jedenfalls mit der jüdischen Heilserwartung nichts zu tun; denn für sie verstreicht keine Ewigkeit, bis das Heil eintritt. Nichtdestoweniger wird die Stelle sehr häufig für die jüdische Heilserwartung verwertet.

[2] Die vom Jahre 586 v. Chr. und 70 n. Chr. sind gemeint.

Stellen soll der Ausdruck einfach die bekannte Sache nennen. Daraus folgt, daß die Erneuerung der Schöpfung entweder ein das gesamte Heilswerk umfassender Ausdruck oder eine Bezeichnung einer wesentlichen Seite desselben sein muß. Im ersteren Fall steht selbstverständlich die Umgestaltung des Geschicks der Frommen als erster Punkt der Erneuerung; Ereignisse der physischen Welt kann der Ausdruck mit einbefassen, aber nicht geradezu bezeichnen. Im letzteren Fall ist jede Beziehung auf die physische Welt ausgeschlossen; denn weder Baruch noch Esra reden, wie wir sehen werden, sonst von einer Erneuerung der Naturwelt, abgesehen von der Idee der gesteigerten Fruchtbarkeit Palästinas, ein Punkt, der jedoch kaum so wichtig ist, daß das ganze Heilswerk durch ihn könnte bezeichnet werden. — Schon jetzt ist es klar, daß in der hier untersuchten Verbindung „die Schöpfung" in erster Linie oder vielleicht allein die Menschenwelt bedeuten muß. Das wird durch den sonstigen Gebrauch des Wortes bei Esra und Baruch bestätigt:

1. Als nomen actionis (= creatio) kommt das Wort nicht vor; denn Bar 29 4 „am 5. Tage der Schöpfung" wird die Schöpfung = die Welt sein, und ebenso Esr 6 38 „ab initio creaturae in primo die sprachst du: fiat lux", wie Bar 56 2 *ἀπ' ἀρχῆς τῆς κτίσεως καὶ ἕως τοῦ τέλους αὐτῆς* beweist.

2. In individuellem Sinne (= Einzelgeschöpf) findet sich der Singular bei Esra 7 62 8 8 13, und zwar vom Menschen im allgemeinen. Den Plural „die Geschöpfe" hat er nicht; die Pluralpunkte, mit denen versio syra an drei Stellen (7 62 8 45 11 6) בריתא versieht, können gegenüber dem konstanten Sing. der Lat. nicht als richtig gelten; 7 62 wäre der Plural auch sinnlos. Für „die Geschöpfe" sagt er *τὰ ἔργα* (z. B. 6 54 7 134) oder *οἱ κτισθέντες* (z. B. 8 60). — Baruch hat an mehreren Stellen (14 17 48 9 54 13 56 2) בריתא mit Pluralpunkten; 14 17 ist der Plural sogar für das Ketibh durch ein Suffix gesichert, aber gerade hier ist der Plural wenig passend: das im Hexaëmeron Geschaffene heißt hier *τὰ ἔργα τῶν κτισμάτων*; natürlicher wäre *τὰ ἔργα τῆς κτίσεως*. Das griechische Fragment der Apk Bar (Oxyrh. Pap. Nr. 403, Bd. III, 1903) hat in 13 11 *τοῖς ἐν αὐτῇ κτισ* ... Der Herausgeber ergänzt *κτίσμασι*, ebenso möglich ist *κτισθεῖσι*. Syr. hat hier keine Pluralpunkte, ein Beweis der Unsicherheit dieser Punkte. — Es ist also möglich, daß auch Baruch vom Wort בריתא ursprünglich nur den Singular hatte. Abgesehen von den genannten Stellen herrscht nämlich sonst der kollektive Gebrauch des Singulars.

3. Woran denken nun die Verfasser bei dem Wort „die Schöpfung" (oder „die Geschöpfe")? An die gesamte materielle Welt mit Einschluß

der Menschen oder nur an die letzteren? Bei Baruch gibt es nun unzweifelhaft mehrere Stellen, wo es das Natürlichere ist, nicht nur an die Menschen zu denken; so besonders 14 17 (*τὰ ἔργα τῶν κτισμάτων*) und 54 18 (die kunstvolle Einrichtung seiner Schöpfung); ebenso wird man 48 9 54 13 (durch seine Vernunft leitet und lehrt Gott die Geschöpfe) außer an die Menschen auch an die Himmelskörper, die Tiere und wohl auch an Naturerscheinungen wie Regen, Blitze usw. denken müssen. Aber sonst denkt Baruch, und Esra immer, bei dem Ausdruck nur an die Menschen. An den meisten Stellen ist das offenbar. So kann Esra bisweilen unter creatura dei Israel allein verstehen, das ist 8 45 47 deutlich und 5 56 13 26 möglich (Baruch hat nie so). Sonst ist creatura bei Esra Bezeichnung der Menschheit oder des gesamten Menschenlebens. Vgl. 11 6: nemo illi (dem römischen Adler) contradicebat, neque unus de creatura quae est super terram.

Viermal kommt creatura in diesem Sinne vor im Abschnitt 5 43–55, eigentlich zwei kleine Stücke, die aber ein gemeinsames Bild verbindet. Im ersten Stück v. 43–49 fragt Esra, ob nicht die verschiedenen Generationen, statt aufeinanderzufolgen, gleichzeitig miteinander zusammenleben könnten, damit das Gericht schneller käme[1]. Er erhält die Antwort: non potest festinare creatura super creatorem (v. 44). Das Eilen bezieht sich eben auf das von Esra gewünschte gleichzeitige Zusammenleben der Generationen. Es ist nur von der Menschenwelt die Rede, denn nur auf diese hat die zugrunde liegende Idee der bestimmten Zahl der Generationen Rücksicht. — Diese Bedeutung der „Schöpfung" ist weiter v. 45a an sich klar: vivificabis a te creatam creaturam in unum, obgleich diese Stelle als Parallele zur Erneuerung der materiellen Schöpfung, die man 7 75 findet, angeführt wird. Der Satz bezieht sich auf die Auferstehung, vivificare ist der gewöhnliche rabbinische terminus technicus für die Auferweckung der Toten (חִיָּה, vgl. das Subst. תְּחִיַּת מֵתִים); creatura ist die Menschheit, auch wenn wir den Umfang der Objekte der vivificatio nach 7 28ff. verstehen; eigentlich wird die Aussage freilich nur den Frommen gelten. — Durch v. 44 und 45a wird die Beziehung auf die Menschheit auch für v. 45b und v. 55 im voraus sichergestellt. In v. 45b argumentiert Esra für die Möglichkeit seines vorhin ausgesprochenen

[1] Mit der wunderlichen Frage will Esra nur eine Gelegenheit zur Einschärfung des Gedankens erhalten, die Menschheit habe ihre bestimmte Zahl von Generationen (nl. ehe der neue Äon erscheinen kann), und diese Zahl sei noch nicht voll. Also Geduld und Hoffnung! — Der fragende Esra ist nicht Esra selbst, sondern die Ungeduld seiner Landsleute. Die höchste Weisheit des Buches ist das, was Gott spricht, und die ist es eben, die Esra verkünden will.

Wunsches: „Wenn sie — die Generationen — zusammen leben werden (nl. bei der Auferstehung), und die Schöpfung das ertragen wird, dann kann sie auch jetzt sie auf einmal tragen." Creatura ist hier etwas anders gebraucht als in v. 45a; sie ist der personifizierte Begriff der Menschheit, der den Menschen in concreto, die v. 45a creatura heißen, entgegengestellt wird, genau wie im Alten Testament und auch in spätjüdischen Schriften (z. B. ApkBar 3 1 10 16 PsSal 1) die Stadt Jerusalem, d. h. der Begriff des Volkes, ihren „Kindern" gegenübersteht. Dagegen ist creatura hier in keiner Weise die fruchttragende Erde, die für die vielen Generationen nicht auf einmal Platz und Nahrung genug hätte; die Bevölkerungsfrage in nationalökonomischem Sinn wird überhaupt nicht aufgeworfen. Wie Gott v. 44 das non posse nur durch Hinweis auf sich selbst (super creatorem), d. h. auf seinen souveränen Beschluß, begründet, so auch hier: er habe nun einmal die Aufeinanderfolge der Generationen festgesetzt (v. 48f.), er habe die Menschheit (das ist v. 48 die Erde = der Äon v. 44 = die Schöpfung v. 45b) „zum Mutterschoß gemacht"[1], d. h. sie wie den Mutterschoß, der seine Kinder nacheinander gebiert, eingerichtet. — In dem folgenden kleinen Stück v. 50–55 wird das Bild von der Mutter festgehalten: „Ist unsere Mutter, von der du sprachst, jung oder schon dem Alter nahe?" Das „Alter" entspricht dem sog. „Ende der Welt". Wenn nun das Bild des Alterns v. 55 auf die creatura übertragen wird (quasi jam senescentis creaturae), dann ist die Bedeutung „Menschheit" — wie in v. 45b gebraucht — gegeben.

Dieselbe Vergleichung der Menschheit (oder — wenn man will — der „Geschichte") mit einer Person kehrt Esr 14 10 und Bar 85 10 wieder; an der letzten Stelle begegnet wieder der Ausdruck בְּרִיָּתָא:

Die Jugendzeit des Äons ist vergangen,
und die Vollkraft der Schöpfung schon längst zu Ende gekommen.

Daß Äon und Schöpfung nicht die Naturwelt bedeuten, beweist Esr 14 10, wo als dritter Wechselbegriff tempora auftritt:

Saeculum perdidit juventutem suam,
et tempora adpropinquant senescere.

Andere Stellen bei Baruch, wo „Schöpfung" die Menschheit bezeichnet, sind 13 11: „Ihr Heiden .... seid strafbar, weil ihr ... die Erde zertreten

[1] Lat. hat dedi terrae matricem. Als Lesart der Syr. kann man weder mit Gunkel (in d. Anm. z. St.) ohne weiteres „terram" — also zwei Akkusative — angeben, noch mit Violet ohne Vorbehalt Dat. und Akk. übersetzen; der syrische Ausdruck gestattet eben beide Auffassungen (vgl. Nöldeke, Syr. Gramm. § 290). Demnach wird die griechische Vorlage ἔδωκα τῇ γῇ μήτραν gehabt haben, das wird aber falsche Übersetzung des semitischen Urtextes sein.

und die Schöpfung[1] gebraucht[2] habt" — und 48 45: *σὺ κύριε οἶδας τι ἐν τῇ κτίσει σου*[3] (mit diesem Satze beginnen einige Bemerkungen über die Menschen). Bar 32 1 wird die eschatologische Zeitwende als „jene Zeit, wo der Allmächtige die ganze Schöpfung erschüttern wird" bezeichnet. Auch hier liegt reine Nominationsabsicht vor, schon deshalb ist die Beziehung des Ausdrucks auf Naturereignisse abzuweisen. Der Ausdruck „Erschütterung" stammt freilich vielleicht aus den Erdbeben der Theophanien, aber die Übertragung auf die Menschenwelt lag von Haus aus sehr nahe (vgl. Hab 2 6f. 21). — Weiter sind zu nennen ein paar Stellen aus Esra; 13 26: durch den Messias wird Gott „seine Schöpfung befreien", nämlich von der Knechtschaft unter Rom; die Schöpfung ist entweder speziell Israel oder vielleicht die Menschheit überhaupt, der es eine Befreiung sein wird, von Rom loszukommen, auch wenn sie dafür unter die (gerechte und milde) Herrschaft Israels geraten würde. Dieselbe Alternative liegt vor Esr 5 56: demonstra per quem visitas creaturam tuam. Endlich gehören hierher die oben unter Nr. 1 genannten Stellen Bar 29 4 56 2 Esr 6 38: Anfang oder Ende der Schöpfung, d. h. der Menschenwelt, der Geschichte.

Somit steht das Wort bei Esra an allen (15) Stellen nur von dem Menschen oder der Menschheit, bei Baruch ist diese Bedeutung an der Hälfte der (12) Stellen sicher. Demnach wird auch die Erneuerung der Schöpfung Bar 32 6 Esr 7 75 nicht anders zu verstehen sein; sie bezieht sich auf den Neuanfang der Menschengeschichte, den Gott herbeiführen wird.

Denselben Sinn behaupten wir nun auch getrost für den anderen bei Baruch (57 2) vorkommenden Ausdruck „Erneuerung des Äons". Die gottgefällige Art der Patriarchenzeit wird hier so begründet: „Zu jener Zeit war das Gesetz ungeschrieben bei ihnen bekannt, und die Werke der Gebote wurden damals vollbracht; der Glaube an das künftige Gericht wurde damals geboren; die Hoffnung, daß die Welt erneuert werden wird, wurde damals auferbaut, und die Verheißung des Lebens, das nachher kommt, wurde damals gepflanzt." Der Sinn ist: in der Patriarchenzeit entstand die Religion Israels, die eine Religion der Werke und der Hoffnung ist. Die drei letzten Sätze wollen die Hoffnung nennen, aber freilich nicht drei einzelne Stücke derselben; sie alle drei haben den einen Hauptpunkt im Auge[4] und könnten jeder für sich genügen. Schon

[1] Das griechische Fragment hat einen Plural: *τοῖς κτισ[θεῖσι]*; vgl. S. 29.

[2] Offenbar korrupt.

[3] Auch dieser Satz ist nicht in Ordnung.

[4] Das läßt sich festhalten, auch wenn der dritte Satz, übereinstimmend mit unserer christlichen Ausdrucksweise, die Zukunft von individualistischem Standpunkt

deshalb empfiehlt es sich, den mittleren Satz in Übereinstimmung mit den beiden ihn umgebenden Sätzen zu verstehen, ihn also auf das geschichtliche Leben der Menschen sich beziehen zu lassen. Die Erneuerung des Äons bedeutet genau dasselbe wie die Erneuerung der Schöpfung, nl. daß Gott einen Neuanfang des Menschenlebens, eine neue Periode der Geschichte schafft. Daß auch „der Äon", ebenso wie „die Schöpfung", die Menschenwelt und die Geschichte bedeuten kann und es in Baruch und Esra gewöhnlich tut, werden wir später sehen (s. § 9). Hier sei daran erinnert, daß wir schon ein paarmal (Esr 5 44f. Bar 85 10, s. S. 30f.) Äon und Schöpfung als Wechselbegriffe gefunden haben.

In einer Lobpreisung Gottes ApkAbr 17 wird Gott so angeredet: „Du bist es .... der auflöst die Mischungen der Welt, welche sind von Gottlosen und Gerechten in dem verweslichen Äon, erneuernd den Äon der Gerechten." Sonst in der Schrift, besonders in den Schilderungen des Überganges vom Äon der Gottlosen zum Äon der Gerechten (Kap. 29. 31), begegnet keine Spur von der Hereinziehung der Naturwelt in die eschatologischen Vorgänge. Der Äon der Gerechten ist Produkt der Erneuerung; der ganze Ausdruck heißt also: den neuen Äon der Gerechten heraufführen. Derjenige Unterschied zwischen den beiden Äonen, der hier am meisten betont wird, ist der, daß der neue Äon den Gerechten gehört, also umgekehrt der alte den Gottlosen. Dieser Unterschied wird von Gott hervorgebracht, indem er „die Mischungen von Gottlosen und Gerechten auflöst". Bei „den Mischungen" kann man entweder geradezu an das Zusammenleben beider denken, oder an die Gleichheit des Geschickes[1] — denn die Frommen klagen nicht immer darüber, daß es den Gottlosen besser ergeht als ihnen selbst; sondern schon das ist ihnen ein Ärgernis, daß in dieser Welt der eine wie der andere ungefähr gleiches Los erhält, daß Gott nicht durch besondere Belohnung der Frömmigkeit vor aller Welt den Unterschied zwischen fromm und gottlos konstatiert, und dies wäre schon Grund genug, die Gottlosen als die Herren dieses Äons zu betrachten. Was nun auch mit den „Mischungen" gemeint sein mag, die Neuheit des Äons der Gerechten liegt etwa darin, daß er den Gerechten gehören wird. Weniger hervortretend ist der

---

aus bezeichnen will, d. h. wenn „das Leben, das nachher kommt", soviel ist als: „die neue Existenz, die der einzelne nach Tod und Auferstehung erhält". Der Ausdruck könnte wohl auch bedeuten: „das Glück (s. § 16), das dem Volk der Frommen nach dem Elend dieses Äons sprießen wird".

[1] Volz S. 297 erklärt: „die innerliche Auflösung der bösen Menschheit". Was das eigentlich heißt, verstehe ich nicht. Außerdem ist „innerlich" nur eingelegt, und die böse Menschheit gegen den Wortlaut.

andere Unterschied, daß der alte Äon verweslich, d. h. vergänglich ist, während der neue ewig dauert. Das ist auch keine Inhaltsbestimmung. Über die Bedeutung von „Äon" vgl. unten § 9.

§ 7. „Verwandlung der Welt."

Einige Stellen reden von einer Verwandlung, die den Anbruch der Heilszeit kennzeichnen soll; als Objekt derselben wird verschiedenes genannt. Es ist vielleicht nicht ganz überflüssig, zunächst daran zu erinnern, daß man statt „verwandeln" ebensogut oder gar besser „verändern" übersetzen kann. Die modernen Übersetzer bevorzugen überall, weil sie an den betreffenden Stellen eine transzendente Auffassung des Heils annehmen, das erstere Wort, das die Bedeutung der durchgreifenden Änderung und außerdem noch in unserem eschatologischen Sprachgebrauch eine transzendente Färbung angenommen hat. Die Ausdrücke der alten Versionen, die hier in Frage kommen — commutare, ἀλλάσσειν, ḥlp (syr.) und wallaṭa (äth.) — bedeuten einfach „verändern".

Unter den Stellen ist zunächst Hen BR 45 41. zu nennen:

(v. 4b) „Ich werde den Himmel umwandeln und zum Segen und Licht auf ewig machen,

(v. 5a) ich werde die Erde umwandeln und zum Segen machen."

Bei der tiefgehenden Textverderbnis des äthiopischen Henoch würde die Annahme sehr nahe liegen, daß die beiden fast identischen Sätze nur Varianten seien, und daß ursprünglich nur von der Verwandlung der Erde die Rede gewesen wäre. Doch muß das auf sich beruhen. — Auf diese Stelle hin nimmt Volz S. 297 für die Bilderreden eine „verklärende Umwandlung" des Himmels und der Erde an. Die „Veränderung" ist hier zu dem ausgeprägt transzendenten Begriff der Verklärung, d. h. einer mehr oder weniger tiefgehenden Vergeistigung, gesteigert worden. Ein solches Interesse ist im Zusammenhang der Stelle nicht einmal angedeutet, und was Volz sonst dafür anführen kann, nämlich daß nach seiner Meinung die Bilderreden bisweilen den Himmel als Heilsschauplatz (vielleicht sogar neben der Erde) anzunehmen scheinen, ist, wie er selbst (S. 370) zugibt, zweifelhaft genug oder vielmehr unhaltbar. Vgl. unten S. 79ff. Warum brauchte übrigens der Himmel verklärt zu werden? Er war doch gewiß für die Juden transzendent genug. Was sie am Himmel verändert wünschten, das war besonders die Macht der im Himmel wohnenden, bisweilen speziell mit den Sternen verknüpften, heidnischen Götter, oder man kann an die Einwirkung des Himmels und der himmlischen Dinge auf die irdischen Verhältnisse, z. B. auf die

Fruchtbarkeit der Erde denken. Der Sturz der heidnischen Himmelsgötter wird in den Bilderreden sonst nicht erwähnt; dagegen findet sich 41 8 die Bemerkung, daß die Sonne „viele Umläufe zum Segen oder zum Fluch“ mache, ebenso haben nach 59 1f. auch Blitz und Donner eine Wirkung zum Segen oder zum Fluch. Der Wortlaut von 45 4f. läßt einen Zusammenhang mit 41 8 und 59 1f. wahrscheinlich erscheinen: die Kräfte des Himmels sollen in der Messiaszeit nicht mehr zum Fluch, d. h. zum Schaden wirken, eine Erwartung, die nur mit der gewöhnlichen Phantastik der Apokalypsen, nicht mit Transzendenz zu tun hat. Diese Erklärung bleibt auch dann wenigstens möglich, wenn 41 3–8 und 59 interpoliert sein sollten, was manche annehmen (L. Gry, Martin, für 41 3–8 auch Beer)[1], was ich aber meinesteils nicht für ausgemacht halten kann.

Hat der Himmel keine „Verklärung“ in transzendentem Sinne nötig, so wird durch den Parallelismus ein solcher Sinn auch für die Umwandlung der Erde ausgeschlossen. Und wenn der Himmel, wie vorhin angedeutet, hier nicht ursprünglich sein sollte, so steht dennoch nach der eignen Aussage des v. 5 fest, daß der Zweck der Umwandlung Beglückung der Menschen, nicht Vergeistigung des Stoffes ist. Fragt man, was für eine Segen und Glück bringende Umwandlung der Erde dem Verfasser wohl am meisten am Herzen gelegen hat, dann kann die Antwort nicht zweifelhaft sein: bisher hat die Erde den Frommen kein Glück und keinen Frieden sprießen lassen, weil sie eine Stätte der Ungerechtigkeit und Bedrückung war — auf jeder Seite klagen die Bilderreden darüber, vgl. 46 7 48 7 10 53 7 62 11 13 —; wenn sie dereinst anders, „umgewandelt“, werden soll, dann müssen zu allererst die Hindernisse, die dem Glück im Wege stehen, weggeräumt werden: die Könige und Mächtigen der Erde müssen gestürzt werden, das ist das Praeterea censeo der Bilderreden. — Diese Erklärung des v. 5 stimmt am besten mit dem übrigen Inhalt der Schrift überein; ist aber v. 4b echt, und meint man, 4b und 5a übereinstimmend erklären zu müssen, dann steht der Ausweg offen, die Verwandlung der Erde von einer erhöhten Fruchtbarkeit usw. zu verstehen — freilich begegnet diese Phantasie in den Bilderreden nicht.

Neben Hen 45 4f. stellt Volz (S. 297) Sib 5 273. Der Abschnitt 5 260–285 preist Jerusalem und weissagt der Stadt ein künftiges Glück, da die Gerechten nach bisheriger kleiner Bedrängnis „mehr angenehmes Gute ge-

[1] L. Gry, La composition littéraire des paraboles d'Henoch, Muséon 1908 p. 27—71 (zitiert nach Lagrange, Messianisme juif, p. 87 n. 1); Martin z. St.; Beer zu 41 9. Es war früher auch die Meinung von Charles, jetzt aber nicht mehr (s. seine Übersetzung 1912).

nießen werden; die Bösen aber werden ... sich verbergen, ἕως κόσμος ἀλλάγῃ". Danach folgt: „es wird aber kommen aus den Wolken ein Regen brennenden Feuers", das die Äcker verwüstet; „die heilige Erde der Frommen" bleibt allein davon unberührt und bringt Korn usw. hervor, „als Naß Honig träufelnd vom Felsen ..., und ambrosische Milch wird fließen allen Gerechten". Volz konstatiert hier „keinen Weltuntergang, sondern eine äußerliche und innerliche Umwandlung des Heilsschauplatzes", und als Zweck oder Folge der Umwandlung Aufhebung des bisherigen Nebeneinanderseins von Guten und Bösen. Der letzte Punkt scheint mir ganz aus der Luft gegriffen, ebenso hat die innerliche Umwandlung im Texte selbst keinen Anhalt, es sei denn, daß darunter die Bekehrung der Menschen vom Götzendienst (v. 277ff.) verstanden werden soll. (Allein Volz wird seine Erklärung des Ausdrucks dem Texte kaum entnommen haben, sondern einen anderswo gewonnenen Begriff der Umwandlung auf diese Stelle appliziert haben.) Indessen laden Kontext und Sprachgebrauch zu einer anderen Auffassung ein. Die jüdischen Sibyllen bieten an zwei anderen Stellen das Passivum des ἀλλάσσειν, das eine Mal (3, 638) ist γαῖα βροτῶν, das andere Mal (5 235) κόσμοιο καλαὶ πτύχες Subjekt. An beiden Stellen ist „verändern" soviel als „zerstören", „verwüsten", und dieser Sinn liegt auch an unserer Stelle 5 273 sehr nahe, weil dem ἠλλάγη κόσμος eine Schilderung der Verwüstung der Äcker und Gefilde unmittelbar nachfolgt. Wenn es sich um eine solche vorübergehende Kalamität handelt, hat außerdem auch das Sichverbergen der Gottlosen — etwa in Felsenhöhlen, um dem Feuerregen zu entgehen — einen guten Sinn.

Eine dritte Stelle, die für die Idee der Weltverwandlung herangezogen wird, ist Esr 6 16. Auf seine Bitte, Gott möge ihm „die letzten seiner Zeichen" zeigen, erhält Esra den Befehl aufzustehen; er werde dann eine gewaltige Stimme vernehmen, die den Ort erbeben machen und „vom Ende reden" werde; die fundamenta terrae werden verstehen, daß von ihnen selber die Rede sei, und werden deshalb zittern und schwanken; denn sie wissen, quoniam finem eorum oportet commutari (syr: ὅτι τέλος αὐτῶν ἀλλαχθήσεται). Der Satz ist verderbt; Subjekt des commutari können nur die fundamenta sein. Die nächstliegende Änderung dürfte sein: ὅτι τέλος αὐτῶν τοῦ ἀλλαχθῆναι, daß es ihr Ende ist verwandelt zu werden; statt τοῦ hätte dann Lat δεῖ übersetzt. Weshalb brauchen aber die fundamenta eine Verwandlung, im Sinne einer Verklärung, zu fürchten? Was sie fürchten, kann nur Verwüstung oder völliger Untergang sein. Deshalb muß man entweder auch hier wie in den sibyllinischen Stellen ἀλλαχθῆναι in der Bedeutung „zerstört werden"

nehmen, oder mit Violet ein Mißverständnis etwa eines חלף des Urtextes, das eigentlich „verschwinden“ bedeutete, vermuten. Nun redet aber Esra sonst nie vom Verschwinden der materiellen Welt; man darf ihm einen so wichtigen Gedanken nicht auf eine bloße Konjektur hin beilegen. Obgleich nun auch die Zerstörung der fundamenta, wie der Naturwelt überhaupt, der übrigen Schrift fremd ist, so steht es um diesen Gedanken doch wesentlich anders, weil man ihn als eine aus der Theophanie stammende poetische Fiktion begreifen kann. Die „Stimme“ redet nämlich (v. 20) gerade von dem Kommen Gottes, um die Weltbewohner heimzusuchen und die Bosheit der Frevler zu rächen. Daß in diesem Zusammenhang ein Motiv aus der Theophanie hervorträte, wäre nur natürlich. Nach dieser Erklärung haben also die fundamenta terrae bei der vom Ende redenden gewaltigen Stimme vor Furcht angefangen zu zittern, im Vorgefühl jener „Zerstörung“, die Gott bei seinem Kommen in der Naturwelt bewirken werde, und die in der Form des Erdbebens auch die fundamenta terrae treffen werde. Über diesen poetischen Wert der Vorstellung hinauszugehen, ist auch aus dem Grunde nicht geraten, daß der folgende Bericht über die Audition, der sehr breit ausführt, was die Stimme sagt, kein einziges Wort enthält, das man auf eine wirkliche, die fundamenta treffende Katastrophe beziehen könnte.

Die letzte Stelle, die hierher gehört, ist Bar 49 3: „Verwandelst (veränderst) du die, die in dem Äon gewesen sind, gleichwie auch den Äon?“ Die Redensart „den Äon verändern“ kommt bei Baruch sonst nicht vor, hat aber eine offenbare Parallele in dem Ausdruck „den Äon erneuern“ (57 2 s. S. 32). Die Begriffe des Veränderns und des Erneuerns sind nahe verwandt und können unter Umständen einander ersetzen. Andererseits bietet auch 44 7 eine Parallele: „wenn ihr geduldig ausharrt, ... so wandeln sich für euch die Zeiten zum Heil, und ihr sollt die Tröstung Zions schauen.“ (Vgl. auch den Ausdruck „Wechsel der Zeiten“ 48 38 59 11.) Der Äon und die Zeiten sind gleichbedeutende Begriffe (s. § 9); der Sinn ist an beiden Stellen, daß die Geschichte oder die geschichtliche Welt umgestaltet werden soll. Die Bedeutung „metaphysische Weltverwandlung“ ließe sich durch nichts begründen. — Über die Idee der Veränderung derer, „die im Äon gewesen sind“, d. h. der Auferstandenen, s. § 20 (über den Ausdruck „im Äon sein“ s. S. 52).

§ 8. „Das Vergängliche“ in ApkBar.

Die Zwillingsapokalypsen Baruch und Esra bieten eine Reihe Ausdrücke und Aussagen, in denen man den Gedanken der Vergänglichkeit

und des Aufhörens der gegenwärtigen Welt findet. Im Hinblick auf diese Aussagen sagt Volz (S. 104): „Die spätere Zeit behauptet nicht bloß eine Weltverwandlung, sondern einen wirklichen Weltuntergang und leitet diesen geradezu aus dem Wesen der Welt ab. Die Welt ist ihrer Natur nach vergänglich, sterblich, wie der Mensch, daher muß sie einmal vergehen und sterben. Zahlreich sind vor allem in Esra und Baruch die Aussagen, wonach der jetzige Äon sterblich, also für den Untergang bestimmt sei.“ Andere Forscher mögen den Inhalt der Stellen nicht so bestimmt umschreiben, ihr transzendenter Gehalt steht ihnen doch gleich fest (vgl. Bousset S. 280f. Bertholet S. 456f.).

Unter diesen Aussagen befinden sich einige, die die Vergänglichkeit oder Sterblichkeit von dem Äon aussagen; diese wollen wir erst im § 11 behandeln. Andere Stellen reden nicht von dem Äon, sondern nur von „dem Vergänglichen“ (neutr.) oder „der Vergänglichkeit“. Solche finden sich sowohl in Baruch als in Esra. Die Esra-Stellen werden nun gewöhnlich nicht auf die Naturwelt bezogen, sondern auf die Menschen, und tatsächlich meint auch Esra etwas anderes als Baruch. Wir werden seine Aussagen in § 18 erörtern und nehmen hier nur die Baruch-Stellen vor.

Der syrische Ausdruck, der mit „das Vergängliche“ wiedergegeben wird, ist מֵדֵם דמֵתחַבַל (oder מא דמ׳ oder im Plural הָלֵן דמֵתחַבלָן). Er kann auf griechisches *τὸ φθαρτόν* oder *τὸ φθειρόμενον* (*φθερούμενον*) zurückgehen. Ob der Ausdruck des Urtextes — wahrscheinlich ein ptcp. pass. wie im Syrischen — eine Aussage über das Wesen (= „das Vergängliche“) oder über das Geschick („das vergehen Werdende“) des zu Charakterisierenden bezweckt hat, läßt sich nicht sagen. Darauf kommt indessen nicht soviel an. Was ist es aber, das Baruch „das Vergängliche“ nennt? Volz (S. 104) versteht darunter, wie es scheint, besonders die physische Welt. Andere werden vielleicht mehr an die gesamten irdischen Verhältnisse, die ganze Weltordnung, die gegenwärtige Form des menschlichen Daseins überhaupt denken: die bisherige Daseinsweise der Menschen soll aufhören und einem neuen, auf höhere, d. h. irgendwie transzendente Stufe erhobenen Leben Platz geben. Das ist aber nicht richtig. Gewiß würde Baruch das Wort „neue Weltordnung“ oder ähnliches als Ausdruck seiner Anschauung gutheißen, er würde es aber nicht in dem Sinne verstehen, in dem hier davon die Rede ist. Die geschichtlichen Verhältnisse, die seit langer Zeit in der Welt herrschen, oder, um es konkret zu sagen: die Macht der Heiden, das daraus fließende Elend der Frommen, das ist für ihn „das Vergängliche“, „das vergehen Sollende“.

Die erste Stelle, wo wir den Ausdruck treffen, ist 21 19. Zum besseren Verständnis geben wir zunächst eine Übersicht über die ersten Teile der ApkBar, in denen ein vorwärtsschreitender Gedankengang sich unschwer erkennen läßt. — Die beiden ersten Visionen (Kap. 1—5 und Kap. 6—9) wollen dem grundlegenden Gedanken Ausdruck geben, daß die Zerstörung Jerusalems in der Wirklichkeit ein Werk des Herrn selbst ist, und die Heiden nur seine Werkzeuge sind. Die dritte Vision (Kap. 10—12) enthält zuerst ein Klagelied Baruchs auf den Fall Zions; die Klage setzt sich fort in einer Rede an Babel, die Kap. 12 in eine Bedrohung Babels, daß es dereinst vom Zorn Gottes getroffen werde, ausmündet. Den Gedanken an die künftige Bestrafung der Heiden nimmt nun die vierte Vision (Kap. 13—20) zunächst auf. Indessen genügt dieser Gedanke den Frommen nicht. Die Wege Gottes, seine Tat an Zion und an den Frommen ist ihnen ein Rätsel. Die Frömmigkeit hat ihnen ja nichts genützt, sie schwinden dahin wie ein Hauch, am Ende müssen sie an ihrer eigenen Frömmigkeit zweifeln und auch für die Zukunft jede Hoffnung fahren lassen (Kap. 14). Solchen Gedanken und Zweifeln tritt Baruch entgegen, indem er sich von Kap. 15 an dem Gedanken zuwendet, daß die Zukunft den Frommen wirklich auch ein positives Glück bringen werde. Demgemäß beginnt die fünfte Vision (Kap. 21—34) mit einer Lobpreisung Gottes als des Schöpfers und Herrn der Welt (21 4—11), der das Endziel der Geschichte kennt. Ein solches Endziel muß es geben, besonders wegen der Gerechten, für die das gegenwärtige elende Leben unmöglich das letzte sein kann (21 12—17). Die Sicherheit dieses das Heil bringenden Abschlusses legt in Kap. 22 eine Reihe kurzer Gleichnisse dar, die zeigen wollen, daß Gott unmöglich sein Werk halbvollendet belassen kann. Steht somit die Wirklichkeit des künftigen Heiles fest, so wird die nächste, fast ebenso wichtige Frage die nach der Nähe des Heils. Damit beschäftigt sich diese fünfte Vision zum größten Teil (23—28 2). Schon das letzte Stück des einleitenden Kapitels (21 18ff) bereitet den Übergang auf diesen Punkt vor. Hier bittet Baruch Gott um Aufklärung über folgendes (v. 19):

ἕως πότε παραμενεῖ τὸ φθαρτόν;
καὶ ἕως πότε ὁ καιρὸς τῶν θνητῶν εὐοδοῦται;
καὶ ἕως τίνος καιροῦ οἱ παρερχόμενοι ἐν τῷ αἰῶνι μιαίνουσιν ἑαυτοὺς πολλῇ ἀδικίᾳ;

Nach der gegebenen Übersicht kann es nicht zweifelhaft sein, daß man auch hier den Gegensatz zwischen Israel und den Heiden, den die Schrift bisher die ganze Zeit im Auge gehabt hat, zu finden erwarten muß. Wie lange soll das Glück der Gottlosen (v. 19c), d. h. der Heiden, noch an-

dauern? Das ist der Sinn sämtlicher drei Fragen. Denn die θνητοί sind glücklich (v. 19b); auch Kap. 12 und 13 wird das Glück „Babels" gerühmt; nach dem Jahr 70 schien ja das Glück mehr als je den Feinden Israels zu lächeln. Οἱ θνητοί und οἱ παρερχόμενοι (= die Vorübergehenden, d. h. die Verschwindenden oder die verschwinden werdenden, Vergänglichen) sind die Heiden; τὸ φθαρτόν muß ebenfalls entweder diese selbst oder abstrakt ihre Macht bedeuten. Volz versucht freilich hier eine Quellenscheidung. In den offenbar national-eschatologisch bestimmten Zusammenhang sollen nach ihm (S. 36) Stücke, die der übernationalen Eschatologie gehören, eingeschoben sein: 21 12–19 23f. — v. 19 doch nur teilweise[1]. Allein das Stück v. 12–17 verteidigt aufs beste seinen Platz in der Gedankenbewegung der Schrift, wie unsere Übersicht zeigen dürfte, und die drei Glieder des v. 19 sind auch so offenbar parallel, sowohl hinsichtlich des Sinnes als der Subjektsbezeichnung, daß die Quellenscheidung von Volz wenig Aussicht auf Erfolg haben wird. Über v. 28 vgl. unten S. 143 f.

Die Erörterung der Frage, wie bald das Heil eintreten werde, endet in 27 — 28 2 mit einer fast orakelmäßig klingenden Angabe über die dem Heil voraufgehende letzte Notzeit. Daran reihen sich (28 5f.) zwei Fragen, von denen die erste (28 5) wieder jenen neutralen Ausdruck, den wir untersuchen, bringt: [οὐχί][2] ἐξουθενήσει ὁ ἄφθαρτος τὰ φθαρτὰ καὶ τὸ τοῖς φθαρτοῖς συμβαῖνον[3], τοῦ μὴ ἐπὶ τὰ ἄφθαρτα ἐπιβλέψαι. Der Gegensatz zu ἐξουθενεῖν gibt für ἐπιβλέψαι die sehr gewöhnliche Bedeutung des hilfreichen Annehmens an die Hand. Schon wegen der Verben müssen die Objekte persönlich sein. Der Sinn ist also: wird Gott (an jenem Tage der Notzeit des Kap. 27) sich um die Heiden und ihr Geschick nicht kümmern, sondern nur Israel behüten?[4] — Dieser

[1] Z. 25 v. o. ist statt Kap. 22 zu lesen: 21; ebenso Z. 28 statt v. 22abc zu lesen: 23abc.

[2] οὐχί von mir zugefügt. Der Satz ist doch wohl eine Frage, könnte aber auch als Wunsch gemeint sein.

[3] Der diakritische Punkt will Peal (also: συμβεβηκός). Die Punktation ist aber oft unrichtig und nie verbindlich.

[4] 28 5 ist auf manche Weise gedeutet worden. Nach Kabisch (Jahrb. f. prot. Theol. 18, S. 95) ist der Vers ein Zusatz des christlichen Redaktors, der „die (Kap. 29 erfolgende) Einschaltung eines irdischen Glücksreiches, auf das B (die Grundschrift des Baruch) so ganz verzichtet, halb und halb entschuldigen soll". τὰ φθαρτά ist also das irdische Messiasreich, τὰ ἄφθαρτα die himmlische Seligkeit. — Auch Charles (zur St.) hält 28 5 für Interpolation. Er breche den Zusammenhang, werde weder von Baruch noch von Gott weiter berücksichtigt, sei überhaupt irrationell; τὰ φθαρτά und τὰ ἄφθαρτα wird Charles vermutlich auf den allgemeinen Gegensatz zwischen Irdischem und Himm-

Sinn wird dadurch bestätigt, daß es jetzt möglich wird, für diese Frage eine Antwort zu finden, nämlich 29 2 — die in v. 6f. folgende zweite Frage wird offenbar durch 29 1 beantwortet —; 29 2 lautet: „zu jener Zeit beschirme ich nur die, die sich in jenen Tagen in diesem Lande (Palästina) befinden." —

Der Rest der fünften Vision, die darauffolgende erste Rede Baruchs an die Ältesten (Kap. 31—34), sowie die die sechste Vision (Kap. 35 bis 43) eröffnende Allegorie (Kap. 36—40) dienen dem eigentlichen Grundgedanken der Apokalypse: es gibt eine glückliche Zukunft für Israel. Dieser Gedanke taucht, eben weil er von überragendem Werte ist, auch im folgenden immer wieder auf. Daneben tritt nun auch ein neues Interesse des Verfassers hervor: die Einschärfung der Gesetzeserfüllung als Bedingung der Teilnahme am Heil (schon 32 1 angedeutet). Damit in Verbindung steht die Frage (Kap. 41f.) nach dem Geschick der Apostaten und Proselyten. Beides, das sichere Erscheinen des Heils und die Betonung des Gesetzesgehorsams, mischt sich in der zweiten Rede Baruchs an die Ältesten des Volkes (Kap. 44—46). Hauptsächlich will Baruch hier zum Festhalten am Gesetz ermahnen (44 2–7 13–15 45 46); „denn wenn ihr geduldig ausharrt in seiner Furcht und sein Gesetz nicht vergeßt, so wandeln sich für euch die Zeiten zum Heil, und ihr werdet die Tröstung Zions schauen" (44 7). An diesen Vers schließt sich ein Stück (v. 8–12), in dem jenes andere Moment, die Verheißung einer neuen Zeit, weiter ausgeführt wird. V. 8f., wo uns zum drittenmal *τὸ φθαρτόν* begegnet, betont die negative Seite, das Verschwinden des Gegenwärtigen:

v. 8. *ὅτι τὸ νῦν γινόμενον οὐδὲν ἐστι,*
τὸ δὲ μέλλον γίνεσθαι μέγα σφόδρα.
v. 9. *παρέρχεται γὰρ πᾶν τὸ φθαρτόν,*
καὶ ἀπέρχεται πᾶν τὸ ἀποθνῆσκον (θνητόν?)
καὶ ἐπιλαθήσεται πᾶς ὁ νῦν καιρός,
καὶ οὐκ ἔσται μνεία τῷ νῦν καιρῷ[1] τῷ μεμιασμένῳ πονηρίαις.
v. 10. *ὁ γὰρ τρέχων νῦν εἰς κενὸν τρέχει[2],*
καὶ ὁ κατευοδούμενος [νῦν][3] εὐθέως πίπτει καὶ ταπεινοῦται.

---

lischem beziehen. — Clemen (Theol. Stud. u. Kr. 1898, S. 231) will den Vers behalten, indem er glaubt, ihm folgenden Sinn abgewinnen zu können: „Wird sich der Mensch (= *ὁ ἄφθαρτος*!) wirklich über alle Nöte dieser Zeitlichkeit hinwegsetzen und nur auf die Ewigkeit schauen?"

[1] Das syrische Wort hat Pluralpunkte, offenbar unrichtig, wie das singulare Partizipium zeigt.

[2] „Laufen", sehr oft = sich anstrengen, steht hier im Sinne von sich Güter erwerben.

[3] Das *νῦν* ist jedenfalls dem Sinne nach hinzuzudenken, vielleicht auch einfach ausgefallen, wie 83 16 18.

An dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden kann man, wie man sieht, gar nichts aussetzen. Die Tröstung Zions v. 7 beweist, wenn man des Beweises bedarf, den nationalen Gesichtspunkt. Der Parallelismus mit v. 9cd und noch mehr die Aussage v. 10 zeigen, daß die Ausdrücke *τὸ νῦν γινόμενον, τὸ φθαρτόν, τὸ ἀποθνῆσκον* sich auf die geschichtlichen Verhältnisse, die in der Gegenwart herrschen, beziehen. Nicht die materielle Welt, sondern die gegenwärtige Zeit soll vergessen werden, d. h. aufhören. Eine Zeit hört auf, wenn ihre charakteristischen Kennzeichen verschwinden. Die Sünden, die nach v. 9d die Gegenwart charakterisieren, sind nicht die Sünden der Menschen im allgemeinen, sondern die Sünden der Heiden, d. h. ihr ganzes gottvergessenes und gottverhaßtes Wesen, das sich in ihrer Verachtung des Gottes Israels und ihrer Bedrückung des auserwählten Volkes besonders zeigt. Daß dies der Zusammenhang ist, geht unwiderleglich aus v. 10 hervor, wo wir wieder „die Glücklichen“ treffen. Der Reichtum und das Glück der Heiden, das ist „das Gegenwärtige“, das „nichts ist“; es ist nur wesenloser Schein, es ist vergänglich (21 19) und wird auch bald vorübergehen.

Zu v. 8 gibt es 31 5 eine Parallele:

ἰδοὺ ἔρχονται ἡμέραι
καὶ ἁπαρθήσεται εἰς διαφθορὰν πᾶν τὸ γινόμενον[1]
καὶ ἔσται ὡς οὐκ ἦν.

Auch hier ist der Zusammenhang durchaus national bestimmt; *τὸ γινόμενον* ist „die gegenwärtige Lage der Dinge“, d. h. das Glück der Heiden, mit seiner Kehrseite dem Elend der Frommen, den „Trübsalen Jerusalems“ (v. 4). — Eine breit ausgeführte Schilderung, wie alle Glücksgüter der Gegenwart sich in der Zukunft in Unglück verwandeln werden, gibt 83 10–21. Wenn man nur diese Verse liest, dann ahnt man vielleicht nicht, daß es sich um das Glück der Heiden handelt; aber v. 5 sagt es geradezu: „wir wollen nicht die Genüsse der Völker in der Gegenwart beneiden[2], sondern an das denken, was für die Endzeit uns verheißen ist“.

Daß „das Vergängliche“ mit dem Gedanken an die Vergänglichkeit der Erde und der irdischen Dinge im allgemeinen nichts zu tun hat, sondern rein geschichtlich-politisch zu verstehen ist, dürfte jetzt hinläng-

---

[1] Der diakritische Punkt will Peal, also: „alles, was gewesen ist“, was Futurum exactum sein müßte. Es ist aber wohl Pael (Partizipium) gemeint, wie 44 8 auch punktiert.

[2] חזר ב (eigentlich: auf etwas schauen) kann bedeuten: beneiden. — „In der Gegenwart“ lese ich mit der Hs. c. Auch Charles hat das in seiner Übersetzung, aber nicht in seinem Text. Übrigens tut dieses *νῦν* nichts zur Sache.

lich feststehen. Die von uns festgestellte Bedeutung des Ausdrucks läßt sich ohne jede Schwierigkeit an einigen weiteren Stellen, wo er sich noch findet, durchführen (43 2 74 2). Es heißt 43 2 (in einer Anrede Gottes an Baruch):

a) *πορεύῃ ἀπὸ τοῦ τόπου τούτου*
b) *καὶ παράγεις ἀπὸ τῶν τόπων τῶν νῦν σοι φαινομένων*
c) *καὶ ἐπιλανθάνῃ τὸ φθαρτόν*
d) *καὶ οὐ μὴ μνησθῇς ἔτι τῶν ἐν μέσῳ τῶν θνητῶν γινομένων.*

An sich könnte das bedeuten: Du vergißt diese vergängliche Erde (c) und das Leben auf ihr (d). Aber *τὸ φθαρτόν* kann mit seinem Parallelausdruck (in d) synonym sein, so daß beides den (geschichtlichen) Zustand der Dinge in der Welt, d. h. nach unseren vorhergehenden Ausführungen: den Triumph der Heiden, bedeutet. — Ebenso 74 2: die Messiaszeit ist „*τὸ τέλος τοῦ φθαρτοῦ καὶ ἡ ἀρχὴ τοῦ ἀφθάρτου*". Man braucht sich zu dieser Stelle mit der Frage (s. z. B. Volz S. 65) nicht zu quälen, ob die Messiaszeit zu diesem oder zu jenem Äon gehöre; der Sinn ist einfach, daß wenn die Messiaszeit anbricht, es mit dem vergänglichen Glück der Heiden aus sein werde, und eine neue und — o frommer Wunsch! — nie wieder aufhörende Ära der jüdischen Macht und Herrschaft dann angehen solle. — An der Stelle 48 29 ist es vielleicht wahrscheinlicher, daß die griechische Vorlage nicht *τὸ φθαρτόν*, sondern *ὁ φθαρτός* gelesen hat. Denn Syr. hat hier einen maskulinen Ausdruck (דְּמִתְחַבֵּל)[1], der freilich in neutralem Sinne stehen kann; aber die übrigen Stellen weisen alle ein wirkliches Neutrum auf, warum denn hier abweichen? Es heißt also hier: *οὐδὲν (ἐστι) ὁ φθαρτὸς, καὶ ἠδίκησεν ὡς δυνάμενος ποιῆσαι τι.* Der *φθαρτός* ist aber kaum der Heide, sondern der sündigende Jude. Denn die ganze Rede Gottes 48 26—41 scheint von den gottlosen Juden zu handeln, und im besonderen die Katastrophe vom Jahr 70 als eine sie treffende Strafe stempeln zu wollen; das wäre das Gericht v. 27 (und auch v. 17). V. 37 ist gewiß nicht rein eschatologisch, sondern liest sich ganz als Beschreibung des Empörungsfiebers, das unter den Prokuratoren weite Kreise des niederen Volkes erfaßte und zuletzt zum Krieg mit Rom führte[2]. Die Einsichtigen im Volke (vgl. v. 33 36) waren ja ursprünglich nicht für den Krieg. Nachher, als der Aufstand so kläglich endete, haben sie denn auch, und zwar mit einigem Recht, die Schuld von sich abgewälzt und die Katastrophe als Gottes Gericht über die vielen Sünder im Volke verkündet; vgl. Bar 1. Von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich

[1] נְדַם muß mit לָא zusammengehören (gegen die Übersetzung Ryssels).
[2] Vgl. Wellhausen, Skizzen VI 248.

die ganze Rede v. 26–41 und die Worte Baruchs v. 42–47 sehr gut verstehen. Es gibt auch einige Einzelheiten, die so am besten verstanden werden, z. B. die Klage über die große Menge der dem Verderben Anheimgefallenen v. 42f., die wiederholte Betonung, daß sie dem Verderben hätten entgehen können, wenn sie das Gesetz nicht übertreten hätten v. 29 40 47; denn das Gesetz hat Baruch v. 24 ausdrücklich als das Gesetz Israels bezeichnet, und „auf Grund dieser seiner Worte — andere können es nicht sein — gibt Gott ihm Antwort", wie es v. 28 heißt.

§ 9. Die Bedeutung von αἰών (עוֹלָם).

Kein Darsteller der jüdischen Eschatologie hat über die Bedeutung des Wortes αἰών (עולם) genauer nachgedacht. Das ist auffallend; denn einerseits spielt dieser Begriff in der „modernen" Eschatologie eine große Rolle — die sog. „Lehre von den beiden Äonen" ist hier eine Fundamentallehre, und auch die Aussagen über die Vergänglichkeit des αἰών werden für diese Eschatologie verwertet —; andererseits steht die Bedeutung des Wortes nichts weniger als fest.

Von Haus ist עוֹלָם ein Zeitbegriff; es hat aber eine Entwickelung durchgemacht, vermöge der es schließlich auch das Weltganze oder wenigstens die Erde als physische Größe bezeichnen konnte. Dann sollte man doch eine Untersuchung über die in den Apokalypsen erreichte Stufe dieser Entwickelung erwarten. Ohne sich darauf einzulassen, gibt man das Wort einfach mit „Welt" wieder. Dies Wort, ebenfalls ursprünglich ein Zeitbegriff[1]), hat aber in unseren Sprachen einen ziemlich mannigfaltigen Gebrauch. Es kann das Universum bedeuten oder nur die Erde, es braucht aber die äußere Natur im Begriff nicht mitgedacht zu sein, sondern die „Welt" kann auch die Menschen und das Menschenleben allein bezeichnen. Der Umfang des Begriffs kann noch beschränkter sein; fast jeden engeren Daseinskreis kann man als eine „Welt" bezeichnen, allerdings muß man dann durch Zusammensetzung des Wortes die spezielle Beziehung angeben (z. B. Tierwelt, Geschäftswelt); wenn man bloß „die Welt" sagt, denkt man entweder nur an die Menschenwelt oder zugleich auch an die Naturwelt. In welchem Sinne das Wort gemeint ist, wenn man es zur Wiedergabe des jüdischen עוֹלָם gebraucht, auch nicht einmal das wird gesagt, und eine Bemerkung darüber wäre doch nicht ganz überflüssig. Wenn z. B. Volz (S. 104) in seiner Darstellung der apokalyptischen Idee der Vergänglichkeit des Äons sich so ausdrückt: „die Welt ist vergänglich .. wie der Mensch", dann versteht er mit „Welt"

[1] Althochdeutsch ver-alt, Mannesalter.

offenbar die physische Welt, das Weltgebäude. Dagegen erhält man aus der Darstellung Boussets zwar nicht so bestimmt diesen Eindruck; denn die direkten Aussagen über die Vergänglichkeit des Äons (z. B. Bar 40 3; 48 50) führt er als Belege der Idee des Weltunterganges (S. 321ff.) nicht auf. Aber die „reale Welterneuerung", von der er S. 322 redet, wird er dennoch gewiß auch auf die materielle Welt beziehen[1].

Etwas besonders verhält es sich mit der Frage nach der Bedeutung von עולם in den Ausdrücken „dieser Olam", „der zukünftige Olam". Die zeitliche Bedeutung ist hier nicht ganz vergessen. Seit alter Zeit schwankt man zwischen den Bedeutungen „Zeit" und „Welt"; jedoch hat die letztere immer die Oberhand gehabt. Einer der wenigen, die in älterer Zeit die Bedeutung des Wortes erörtert haben, ist Koppe, Nov. Test. Vol. VI, Ep. ad Gal. Exc. I De voce αιων. Während er in der ersten Ausgabe die Bedeutung mundus leugnet, will er in der zweiten (1791) beide Bedeutungen zulassen, und zwar gerade für diese Ausdrücke; die Bedeutung Zeit, erklärt er, schließe den Begriff der Dinge, die in der Zeit vorhanden sind und geschehen, notwendig ein; das eine könne ohne das andere fast nicht einmal gedacht werden. Man darf aber den Inhalt der Zeit nicht mit der (physischen) Welt gleichsetzen; zwischen tempus und mundus kann und muß man unterscheiden. — Seit Koppe ist es nicht viel anders geworden. Man weiß, daß das Wort in der hier zugrunde liegenden Bedeutung eigentlich ein Zeitbegriff ist — oder es ursprünglich war —, sehr häufig läßt man aber diese Bedeutung unter den Tisch fallen und ersetzt sie mit dem einfachen „Welt". Es gibt aber auch einige, die das Wort in den genannten beiden Ausdrücken noch bei Esra und Baruch bestimmt als einen Zeitbegriff — und zwar mit der Bedeutung Zeitalter — auffassen wollen. So besonders Dalman[2].

Wir werden hier zunächst darlegen, daß man kein Recht hat, schon in der apokalyptischen und sonstigen vorrabbinischen Literatur des Judentums für עולם die Bedeutung Welt (= κόσμος) anzunehmen. In einem folgenden Paragraphen werden wir sodann auf die beiden Ausdrücke „dieser Olam", „der zukünftige Olam" eingehen.

Bekanntlich bezeichnet עולם im biblischen Hebräisch die verborgene, d. h. die dem Erkennen und Erinnern der Menschen sich entziehende Zeit, also die unabsehbare Zukunft oder die nicht mehr gekannte

[1] Vgl. seine Darstellung in: Schriften des Neuen Testaments usw., herausgeg. von J. Weiss II[2] S. 32: „die hier (d. i. im Judentum) recht sinnlich gedachte neue Welt kann gar nicht kommen ohne die gewaltsame Zertrümmerung „dieser Welt" am Ende der Tage".

[2] Worte Jesu, S. 121ff.

Vorzeit. In nachkanonischer Zeit hat das Wort eine neue, vielseitiger Entfaltung fähige Bedeutung gewonnen. Das Wesen dieser neuen Bedeutungsentwickelung ist nicht mit v. Orelli[1] u. a. so zu beschreiben, daß עולם eine begrenzte Zeit bezeichnet. Die Bedeutungen „Lebenszeit", „Lebensalter" (d. i. Kindheit, Jugend usw.) und (mit angefügtem שָׁנָה) „Jahreszeit" finden sich zwar, aber erst sehr spät[2]. Die Zeit des Spätjudentums dagegen kennt zwar die Redeweise, kraft der man vom Olam hazze und habba sprach, und diese Redeweise kann allerdings den Eindruck erwecken, daß עולם die Bedeutung eines begrenzten Zeitraums, einer Zeitperiode habe. Wenn man aber von dieser Redeweise absieht, wird עולם nie zur Bezeichnung eines Zeitabschnittes irgendwelcher Art und Ausdehnung verwendet. Aus diesem Grunde und aus anderen wird man behaupten dürfen, daß die Bedeutung „Zeitalter" auch nicht den Ausdrücken Olam hazze, habba zugrunde liegt (s. weiter § 10). Das Wesentliche an der späteren Bedeutungsentwickelung wird vielmehr darin bestehen, daß auch die bekannte Zeit in den Begriff des עולם aufgenommen wurde, so daß das Wort die die gesamte Weltbewegung umfassende Zeit, die (endlose) Weltzeit[3] bedeutete. Wie das zuging, ist vielleicht nicht so schwer zu verstehen. Für das Sprachbewußtsein ist die Bedeutung „ewig dauernde Zeit" gewiß immer bestimmter in den Vordergrund getreten, und infolge davon wird die Grundbedeutung des Wortes „verborgene Zeit" in Vergessenheit geraten sein. Dann war aber zur neuen Bedeutung „Weltzeit" nur ein ganz kleiner Schritt zu tun. Ob das griechische αἰών die Entwickelung beeinflußt hat (so Dalman S. 124), mag dahingestellt bleiben.

Hatte עולם erst diese neue Bedeutung gewonnen, dann verstand es sich von selbst, daß es zur Bezeichnung des Zeitinhaltes, d. h. des Lebens und der Geschichte der Menschen, gebraucht wurde. Auf diese Bedeutung hat man bisher viel zu wenig achtgegeben. Man hat an die zeitliche Bedeutung ohne weiteres die Bedeutung Welt (κόσμος) angereiht. Schließlich wurde zwar auch die Naturwelt in den Begriff des עולם aufgenommen. Zunächst aber ging das Wort nur auf das Geschehende, das in der Zeit sich entfaltende Menschenleben. Nach einer Seite ist das der Geschichtsverlauf, die Weltgeschichte[4]; nach der anderen ist es das,

[1] Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit S. 80ff.

[2] S. Dalman S. 125.

[3] Wohlgemerkt nicht im Sinne von „Weltzeitalter", wie z. B. Bousset S. 278 das Wort „Weltzeit" meint.

[4] Besonders deutlich Esr 14 11: „Der Olam ist in zwölf Teile geteilt"; diese Teile sind geschichtliche Epochen. Ebenso Bar 56 3: die Wolke, die Baruch schaut, ist „die

was wir „das Dasein“ oder „das Leben“ nennen, im Sinne vom Komplex der menschlichen Verhältnisse[1]. Dann kann es weiter auch konkret die Menschheit, die Menschen, oder abgeschwächt die Leute, heißen[2].

Der neue Gebrauch von עולם findet sich[3] zuerst ganz vereinzelt in einigen Schriften, die zwischen 63 vor Chr. und 70 nach Chr. entstanden sein mögen. Nur einmal findet er sich in den Jubiläen: 5 25 (in der Sintflut wurde „der ganze Olam“ voll von Wasser); עולם ist hier offenbar die Erde, eben deshalb ist aber die Richtigkeit der Lesart zu bezweifeln (vgl. Dalman S. 139f.). Es folgen die Stellen: Hen 16 1 „das große Gericht, da (durch das) *ὁ αἰὼν ὁ μέγας*[4] *τελεσθήσεται*[5]; Hen BR 48 6 *πρὶν κτισθῆναι τὸν αἰῶνα*[6]; 48 7 *οὗτος ὁ αἰὼν τῆς ἀδικίας*[7]; Hen 71 15 *ἀπὸ κτίσεως αἰῶνος*; und: *βοᾷ σοι εἰρήνην ἐν ὀνόματι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος*, ein

---

Länge des Olam, den der Allmächtige schuf“. Das ist nicht „die weite Welt“ (Ryssel bei Kautzsch), sondern die „Länge“ ist die zeitliche Ausdehnung, denn die Wolke enthält die zwölf Zeitperioden, in die auch hier die Geschichte eingeteilt wird.

[1] So z. B. gewiß in den Ausdrücken *ἔρχεσθαι εἰς τὸν αἰῶνα* = geboren werden, *ἀπέρχεσθαι ἀπὸ τοῦ αἰῶνος* = sterben. Vgl. unten.

[2] Z. B. in der von Dalman S. 141 zitierten Redensart מָה קָלָא בְּעָלְמָא (j. Taan. 66d) „was ist die Stimme in der Welt?“, d. h. was sagen die Leute? — Mischna Abot 6 6 u. ö.: „Wer einen Spruch im Namen seines Urhebers tradiert, bringt der Welt, d. h. den Menschen, Erlösung“. „Die Menschen“ sind übrigens hier tatsächlich = die Juden, wie auch „die Schöpfung“ in diesem beschränkten Sinne stehen kann (vgl. oben S. 30). — Auch Bacher, Tann. I² 143 gibt עולם den Sinn „Menschheit“ in einem Spruche des Eliezer b. Hyrkanos. — Vgl. auch SapSal 14 6 18 4 *αἰών* = die Menschenwelt.

[3] Vgl. Dalman S. 121f. 133ff. 139f.

[4] Der Ausdruck *αἰὼν μέγας* ist sicher korrupt (vgl. Dalman S. 134 und Beer z. St.); er findet sich nie auf echt jüdischem Boden (majus saeculum Esr 7 12 hat nur Lat.), dagegen sl. Hen 65 8 vom künftigen Äon und Sib 3 92 von der gesamten Weltzeit (vgl. *ο μακρος αιων* Dionys Hal 7 55).

[5] In Hen 1—36 begegnet außerdem an sieben bis acht Stellen (s. Dalman 133) der Ausdruck *θεὸς* (*κύριος, βασιλεὺς*) *τοῦ αἰῶνος* oder *τῶν αἰώνων*. In diesem wie in dem anderen Ausdruck *γενεαὶ τοῦ αἰῶνος* (*τῶν αἰώνων*), der sich an verschiedenen Stellen findet, kann man zwischen „Weltzeit“ und „Ewigkeit“ schwanken. Für Hen 1—36 ist jedoch die letztere (ältere) Bedeutung festzuhalten (gegen Dalman 134), da die neue Bedeutung in diesen Kapiteln sonst nie begegnet, außer an der verworrenen Stelle 16 1. — Es ist noch der ganz singuläre Ausdruck *ἐπ' ἐσχάτοις αἰῶσι* Hen 27 1 (griechischer Text) zu notieren; *αἰών* müßte hier den Begriff einer begrenzten Zeit haben; aber lies mit Äth. *ἐπ' ἐσχάταις ἡμέραις*.

[6] Diese Stelle ist jedoch nicht sicher, da irgendein Textfehler vorliegen wird. Denn *πρὶν κτισθῆναι τὸν αἰῶνα καὶ ἕως αἰῶνος* ist unwahrscheinlich („vor ihm“ unecht; vgl. Hss.). Vielleicht ist *πρὶν κτισθῆναι* irgendwann aus *ἀπὸ κτίσεως* entstanden (*τὸν αἰῶνα* wäre dann sekundär).

[7] Dalmans Gründe gegen die Echtheit von 48 6 7 (S. 135) sind kaum stichhaltig.

seltsamer Ausdruck. — Hen noach 69 16 *πρὶν κτισθῆναι τὸν αἰῶνα*; 69 17 18 *ἀπὸ κτίσεως αἰῶνος*. — Sicher aus den ersten Dezennien des 1. Jahrh. nach Chr. stammt AssMos; 11 16 nennt Moses divinum per orbem terrarum prophetam, consummatum in saeculo doctorem; 12 4 ab initio creaturae orbis terrarum[1] ad exitum saeculi. — Aus Hen astron (Hen 72—82) führt Dalman S. 139 für die Gleichung עולם = *κόσμος* eine ganze Reihe von Stellen an: 72 1 75 3 8 82 1 5 7; es wären noch 75 2 9 81 3 mitzuzählen. Indessen ist die Reihe auf jeden Fall beträchtlich zu reduzieren; einige Stellen sind offenbar verderbt[2], andere mit Unrecht herangezogen[3]. Nach Abzug derselben bleiben ein paar Stellen, wo

[1] Entweder creaturae oder wahrscheinlicher orbis terrarum ist zu streichen.

[2] 82 5 ist ʿālam schon von Beer und Charles (1906) in ʿāmat („Jahr"; heißt auch ʿām) korrigiert worden. Dillmann (und noch Flemming) übersetzen „Berechnung des Weltlaufs"; „Weltlauf" ist ihnen aber dann nicht die zeitliche Ausdehnung (= „Weltzeit") — um die Berechnung der Weltzeit handelt Hen astron ja nicht —, sondern die Bewegung, das Vorschreiten der Zeit, und das kann עולם nicht bedeuten. — Auch 75 2 im Ausdruck ṭenqāqē ʿālam (= Genauigkeit oder Harmonie des Weltlaufs) nimmt Dillmann dieselbe (in den Zusammenhang freilich passende) Bedeutung an. Es ist inkonsequent, 82 5 zu korrigieren und 75 2 das ʿālam stehen zu lassen; vielmehr ist hier mit Q ʿām zu lesen — öfter als die übrigen Handschriften hat Q das Richtige allein (Charles, 1906, p. XXIII). Außerdem ist mit der besten Hs. G allein baṭenqāqē zu lesen. Der Satz lautet dann: „Voll gemacht wird in Genauigkeit das Jahr durch 364 Weltstationen", ein Text, der sich, vom letzten Worte abgesehen, von selbst empfiehlt und durch die Parallele oder vielmehr Variante in 74 17 bestätigt wird. Die „Weltstationen" sind aber kaum richtig. Der Ausdruck findet sich freilich schon einmal vorher im selben Vers, im zweiten Satz, wo er indessen offenbar nichts zu tun hat, weder als Objekt (Martin), noch als Acc. loci (Dillmann, Beer, Charles, Flemming); er ist vom letzten Satz fälschlich hier eingedrungen. Auch in dem mit 75 2d bedenklich verwandten 74 17 erscheint der Ausdruck: „voll gemacht wird das Jahr in Richtigkeit gemäß ihren (der Mondphasen) Weltstationen und den Stationen der Sonne"; doch lassen M und Gruppe II „Welt" aus. Der Widerspruch zwischen den 364 Weltstationen 75 2 und den Stationen des Mondes und der Sonne 74 17 macht den ganzen Ausdruck hoffnungslos. — Verderbt ist weiter das עולם auch 75 3: (der Engel) *ὃν κατέστησεν ὁ κύριος . . ἐπὶ πάντας τοὺς φωστῆρας τοῦ οὐρανοῦ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν αἰῶνι*. Die Worte *ἐν οὐρ. κ. ἐν αἰ.* sind offenbar überflüssig. — Ebenso 75 8: *εἶδον ἅρματα ἐν τῷ οὐρανῷ ἃ ἔτρεχον ἐν αἰῶνι ὑπεράνω τῶν πύλων ἐκείνων*. Nach der allgemeinen Ortsbestimmung „am Himmel" ist die noch allgemeinere „in der Welt" („Weltraum", wie Flemming übersetzt, bedeutet עולם nicht) überflüssig und unmöglich. Da die *ἅρματα* die „nie untergehenden", d. h. die nördlichsten, immer über dem Horizont bleibenden, Sterne sind, wird baʿālam aus laʿālam (*εἰς αἰῶνα*) verderbt sein.

[3] So 75 9, wo es von einem der nie untergehenden Sterne (s. vor. Anm.), d. h. vom großen Bären, wie schon Dillmann vermutete, gesagt wird, daß er jaʾawed lakuellu ʿālam, d. h. nicht: er umkreist die ganze Welt, sondern: er bewegt sich immer im Kreise (geht nie unter den Horizont). — 82 1 *εἰς γενεὰς αἰῶνος* wird wie gewöhnlich zu verstehen sein; der Dativ zu dem „übergib" ist ausgefallen, der Satz überhaupt nur

עולם im Sinne von Weltzeit (Welt?) ursprünglich sein mag, nämlich 81 3: Gott hat πᾶν ἔργον τοῦ αἰῶνος gemacht — und 82 7: κύριος παντὸς κτίσματος αἰῶνος = Herr jedes Geschöpfes der Welt, eine Gottesbezeichnung, die ganz ungewöhnlich und im Zusammenhang auch nicht besonders begründet ist. Deshalb verdient es Beachtung, daß zwei Hss. der besseren Gruppe (M, U) und einige der Gr. II κτίσματος auslassen[1]. — In der Tiervision des Henoch[2], den Paränesen des Henoch, der Wochenapokalypse[3], den Salomopsalmen, dem 1. Makkabäerbuch, Tobit, Judit usw. findet sich keine Spur der neuen Bedeutung des עולם.

Erst den Apokalypsen Esras und Baruchs ist der neue Gebrauch von עולם recht geläufig[4]. Es wird nun aber gewöhnlich angenommen, daß das Wort in diesen Schriften auch die Welt, d. h. die Welt der Geschichte mit ihrem Schauplatz der Erde, bedeuten kann. Nach Dalman (S. 140) ist diese Bedeutung seit dem Ende des 1. Jahrhunderts nach Christus üblich gewesen, und er zählt als Belege dafür eine ganze Reihe von Stellen aus Esra und Baruch auf. Für seine Aufstellung der Liste gibt er keine Begründung. Das kommt daher, daß er hier im wesentlichen die herkömmliche Auffassung des Wortes gutheißt; nur in dem einen Punkt protestiert er gegen sie, daß er für die Ausdrücke „dieser

---

eine Variante des v. 2b. — 72 1 πάντες οἱ ἐνιαυτοὶ τοῦ αἰῶνος wird die „Jahre der Ewigkeit" (oder auch: Weltzeit) bedeuten; der ganze Satz, dem es gehört, ist aber schwerfällig und nachschleppend und der Text wohl mehrfach beschädigt (vgl. oben S. 28 Anm. 1). Er lautet: καὶ πᾶν τὸ βιβλίον (oder πᾶσαν τὴν γραφὴν od. ähnl.; Dillmann, Flemming: „Beschreibung", Beer frei: „Gesetz") αὐτῶν ὡς ἐστὶν ἔδειξέν μοι καὶ ὡς (oder κατὰ mit Akk.) πᾶς ἐνιαυτὸς (oder πάντες οἱ ἐνιαυτοὶ) τοῦ αἰῶνος (Prädikat fehlt) καὶ ἕως αἰῶνος.

[1] Vgl. 81 10 κύριος τοῦ αἰῶνος = ewiger Herr. Denn 75 3 κύριος δόξης αἰωνίου und 81 3 βασιλεὺς δόξης αἰωνίου (an beiden Stellen la'ālam, das wie 10 10 15 4 6 das griechische Adjektiv wiedergeben wird) ist die Bedeutung „Ewigkeit" notwendig. Die Übersetzung Dillmanns (und Beers 75 3) „ewiger Herr der Herrlichkeit" beruht auf dem Text der Gr. II zala'ālam (= אַשֶׁר לְעוֹלָם), die Übersetzung Beers 81 3 „König der Herrlichkeit der Welt" ist als Wiedergabe des äth. Textes unmöglich. Vgl. noch Dalman S. 139.

[2] Hen 84 2 θεὸς παντὸς τοῦ αἰῶνος = Gott aller Ewigkeit (vgl. S. 47 Anm. 5).

[3] Hen 91 14a ist rückzuübersetzen: ἡ κρίσις τῆς δικαιοσύνης ἀποκαλυφθήσεται εἰς πάντα τὸν αἰῶνα (nicht: „der ganzen Welt", wie seit Dillmann alle Übersetzer haben, grammatisch freilich nicht unrichtig, sondern: „für alle Ewigkeit"). Das Gericht, die Vernichtung der Gottlosen, soll in seinen Wirkungen (Beglückung Israels) ewig bestehen. ἀποκαλυφθῆναι = erscheinen, eintreten. — Auch 91 14c hat עולם die alte Bedeutung Ewigkeit, s. u. S. 71.

[4] Schon vorher ist die neue Bedeutung in festem Gebrauch bei Paulus, der für diesen Punkt gewiß unter dem Einfluß semitischen Sprachgebrauchs steht. — Dagegen ist sie bei den Synoptikern spärlich vertreten (vgl. Dalman S. 120. 136ff.).

Olam", „der zukünftige Olam" die zeitliche Bedeutung festhält[1]. Ebenso fehlen in seiner Liste die Stellen, wo der Plural עולמים steht, oder wo עולם die alte Bedeutung Ewigkeit hat[2]. Überall sonst scheint er עולם den Begriff „Welt" vertreten zu lassen. Das führt zu Inkonsequenzen, wie das עולם in den Verbindungen „den Olam schaffen" und „diesen (jenen) Olam schaffen" Verschiedenes bedeuten soll, ebenso in den Ausdrücken „Anfang des Olam" Bar 21 4 und „Anfänge der Olamim" Bar 54 3. Übrigens hat Dalman bei Aufstellung seiner Liste offenbar Vollständigkeit nicht angestrebt. Neben Bar 21 4 (Anfang des Olam) durften Bar 54 1 69 4 83 7 (Ende des Olam) nicht fehlen; neben Bar 3 1 14 2 48 15 (in den Olam kommen oder aus demselben weggehen) gehören Bar 51 16 73 7 usw. Im folgenden werden auch die von Dalman nicht aufgeführten Stellen berücksichtigt.

Die Auffassung Dalmans ist kaum richtig. An mehreren der von ihm aufgeführten Stellen ist es ohne weiteres klar, daß עולם nur die Menschenwelt bezeichnen soll; an den übrigen läßt es sich zumeist nachweisen, daß die Beziehung auf den *κόσμος* nicht notwendig ist. Es wird dadurch fraglich, ob das Wort an irgendeiner Stelle des Esra und des Baruch diese Beziehung wirklich hat.

a) Sehr häufig ist der Ausdruck creare (facere) saeculum: Bar 14 18 19 21 24 56 3 Esr 5 49 6 55 59 7 11 70 9 2 (auch Hen 48 6 69 16–18 71 15), dazu noch creare hoc (futurum) saeculum Esr 7 50 8 1. Dieser Ausdruck wurde nicht erst dann möglich, als עולם in seinen Begriff den *κόσμος* aufgenommen hatte; auch daß Gott die Menschenwelt, die ganze Welt der Geschichte, den vornehmsten Teil der „Welt", hervorgerufen hat, wäre ein charakteristischer und wertvoller Ausdruck für die überlegene Macht und Weisheit Gottes. Daß man bei der creatio sehr gut an die Menschenwelt allein gedacht haben kann, beweist der Umstand, daß creatura (syr. בְּרִיָּתָא) ein Lieblingsausdruck für „die Menschen" war (s. oben S. 29ff.), und daß Esra und Baruch den Begriff des Olam in der Verbindung „den Olam erschaffen" tatsächlich so gedacht haben, wird an mehreren diesen Ausdruck enthaltenden Stellen klar, indem nämlich עולם aus anderen Gründen die Menschenwelt bezeichnen muß. So zunächst Esr 5 49: „wie das Kind nicht gebiert, noch die Greisin mehr, sic ego disposui a me creatum saeculum". Wir haben S. 30f. gezeigt, daß die „Mutter", die

[1] Trotzdem hat er Bar 14 18 73 5 83 8 mit aufgeführt.

[2] Jedoch führt er — aber mit Unrecht — auf: Esr 9 8 „das Land, das ich mir a saeculo = *ἀπ' αἰῶνος* geheiligt habe" — und Esr 8 20 „domine qui inhabitas saeculum" = der du ewig lebst (שֹׁכֵן עַד Jes 57 15). — Die Bedeutung „Himmel", die Gunkel Esr 3 18 6 1 8 20 für עולם einsetzt, ist unbegründet.

die einzelnen Menschen gebiert, und die bald „die Schöpfung“ (v. 45b), bald „die Erde“ (v. 48), bald wieder „der Olam“ (v. 44 49) heißt, nichts als der personifizierte Begriff der Menschheit ist. Ebenso haben wir gesehen (S. 46 Anm. 4), daß עולם in Bar 56 3 (τὸ μῆκος τοῦ αἰῶνος ὃν ἔκτισεν) die Weltgeschichte bedeutet. Weiter Esr 9 2: „incipiet Altissimus visitare saeculum qui (falsch für quod) ab eo factum est“: Objekt der Heimsuchung sind die Menschen. Endlich vergleiche man Esr 7 11f. Hier sagt Gott: propter eos (= Israel v. 10) feci saeculum, et quando transgressus est Adam constitutiones meas, judicatum est quod factum est, (v. 12) et facti sunt introitus hujus saeculi augusti et dolentes et laboriosi etc. Saeculum wird hier mit „quod factum est“ aufgenommen; das hier erwähnte „Gericht des Geschaffenen“ besteht aber nicht in der Verfluchung des Erdbodens (wie Gen 3), sondern in den v. 12 beschriebenen Übeln des Menschenlebens.

b) Häufig sind auch die Ausdrücke in den Olam kommen (= geboren werden) Esr 7 132 (9 20 Lat.) Bar 3 1 48 15 51 16 — in den Olam bringen, von den Weibern, Bar 73 7 — von dem Olam weggehen (= sterben) Esr 4 24 Bar 14 2, auch: diesen Olam verlassen Bar 14 13. Auch die Bildung dieser Ausdrücke setzt nicht notwendig voraus, daß עולם die Erde bezeichnet. Wir denken ja in unseren entsprechenden Verbindungen bei der „Welt“ ebenso leicht an die Menschenwelt oder an das Dasein überhaupt, als an die Erde. Daß das auch für den jüdischen Sprachgebrauch der Fall sein kann, ergibt sich aus Bar 14 12f.: v. 13 wird das Sterben als ein „Verlassen dieses Olam“ bezeichnet, v. 12 als ein „Weggehen aus diesem עומרא“. Das Wort עומרא bedeutet eigentlich das Wohnen, aber wie das Stammverb עמר zu dem Sinn von „leben“, „existieren“ abgeschwächt wird (z. B. Esr 8 20: o Gott, der du ewig wohnst d. h. lebst), so erhält auch das Subst. die Bedeutung Dasein, Existenz (z. B. Bar 73 5)[1]. — Ein Beweis für die Bedeutung „Menschenwelt“ oder „Dasein“ läßt sich jedoch keiner der unter diesem Punkt aufgeführten Stellen entnehmen.

c) Eine 3. Gruppe von Stellen enthalten die Ausdrücke „οἱ ἐν τῷ αἰῶνι (αὐτοῦ d. h. τοῦ θεοῦ) ὄντες (γενόμενοι) oder κτισθέντες“ Bar 49 3 83 2 Esr 5 44 9 19 2; dazu πᾶν τὸ ἐν τῷ αἰῶνι (γενόμενον) Bar 73 1 85 14

[1] Andererseits sagt Bar 76 2 „von dieser Erde weggehen“. Wenn hier nicht ארעא aus עומרא korrumpiert ist, so gilt dies Weggehen doch nur Baruch, dem hier das ausnehmende Los verheißen wird, ohne Tod von der Erde (an einen himmlischen Ort) entrückt zu werden. „Von dieser Erde weggehen“ ist hier also kein Ausdruck für das Sterben.

[2] Lat. hat hier ein einziges Mal mundus (Syr. עָלְמָא), sicher unrichtig. Auch das ist unrichtig, daß Lat. mundo hoc sagt (gegen Syr.).

Esr 9 5 14 22 und der bildliche Ausdruck qui in saeculo seminati sunt Esr 8 41. Natürlich sagt man auch οἱ ἐν τῇ γῇ oder οἱ ἐν τῇ γῇ κτισθέντες (letzteres Bar 13 11 griech. Fragm., s. S. 29), und die lokale Bedeutung des עולם mag hier um so einleuchtender vorkommen, als der עולם eben als ein Raum (ἐν) vorgestellt ist. Aber die Vorstellungen des Raumes werden ja überhaupt auf die Zeit übertragen. Daß עולם in diesen Ausdrücken nicht die Erde, sondern den geschichtlichen Weltinhalt, die Menschenwelt, bedeutet, ergibt sich aus der Stelle Esr 5 44: nec (potest) sustinere saeculum qui in eo creati sunt (Syr.: geworden sind) in unum; daß saeculum an dieser Stelle nicht die Erde bedeutet, haben wir oben S. 30 f. dargelegt.

d) Nur eine Variation der vorhergehenden Ausdrücke ist in der Tat die häufige Wendung „die im Olam Wohnenden" oder „die den Olam Bewohnenden". Es fragt sich zunächst, welche Konstruktion die ursprüngliche ist, die mit oder die ohne Präposition. Versio latina des Esra hat qui (in)habitant saeculum oder habitantes saeculum 3 9 7 74 8 50, dagegen qui (in)habitant in saeculo 3 34 7 137 14 20. Es gibt nur eine Stelle (Esr 9 18), wo die Form des Relativsatzes oder des Partizipiums nicht vorkommt, und hier lautet der Ausdruck: inhabitare in saeculo. — Versio syra hat überall (auch an der, soviel ich sehe, einzigen Stelle, wo der Ausdruck bei Baruch vorkommt: 14 17) das Nomen עָמְרָא „die Bewohner" mit folgendem Genitiv, jedoch natürlich ausgenommen Esr 9 18, wo das Verbum in finiter Form gesetzt werden mußte; hier erscheint nun (wie in Lat.) der präpositionale Ausdruck (בעלמא). Äth. hat überall ba'ālam[1]. Esr 9 18 ist nun die einzige Stelle, an der man im Urtext eine finite Form des Verbums voraussetzen muß. Besonders nach dieser Stelle läßt sich vermuten, daß der Ausdruck eigentlich „im Olam wohnen" lautete, und daß, wenn im Urtext die Präposition irgendwo wegfiel, dies nur in der Status constructus-Verbindung des Partizipiums oder eines dem Partizipium äquivalenten Nomens der Fall gewesen ist[2]. „Im Olam wohnen" ist aber soviel als „im Olam dasein" (worüber s. vorigen Punkt); denn sowohl im Hebräischen als im Syrischen (s. S. 51) und dann vermutlich auch im Dialekt Esras und Baruchs heißt „wohnen" vielfach nur „leben", „existieren".

e) Fünftens sind zu nennen die Ausdrücke „Anfang des Olam" Bar 21 4, „Ende des Olam" Bar 54 21 69 4 83 7 Esr 6 25 7 113, die verbalen

---

[1] Arab. Ew. sagt 7 74 137 14 20 „die in dieser Welt sind", 3 9 „die Leute jenes Zeitalters"; 3 34 ist der Ausdruck umschrieben, 8 50 fehlt.

[2] Nach bekanntem hebräischen Sprachgebrauch (Ewald[7] § 288, 1).

Wendungen des letzteren Ausdrucks: der Olam geht vorüber Esr 4 26, die Olamim werden voll Esr 11 44, bildlich: der Olam hat seine Jugend verloren Esr 14 10 Bar 85 10, wird alt Esr 14 16 5 49f., Gott hat den Olam gewogen Esr 4 36. — Auch der Kosmos kann nun zwar als eine zeitliche Größe, die zeitlichen Anfang und Schluß besitzt, vorgestellt werden. Daß aber עולם in diesen Ausdrücken und Wendungen ein Zeitbegriff ist, zeigt sich in jeder Weise: α) das Ende des Olam heißt auch Ende der Zeiten oder der Tage (s. S. 61); β) das Vollwerden, Esr 11 44 von den Olamim (= der Olam, über den intensiven Plural s. S. 56) ausgesagt, wird gerade von dem Ende einer Zeit gebraucht; γ) in den verbalen Wendungen begegnet immer wieder Parallelisierung von Olam mit „die Zeiten", vgl. Esr 4 36f. 14 9; die „Schöpfung", die in dem Bilde vom Altwerden des Olam ebenfalls als Parallelausdruck auftritt (Esr 5 55 Bar 85 10), bedeutet auch nicht die Naturwelt, sondern die Menschenwelt (vgl. S. 30 f.). — Über Sinn und Entstehung von „Ende des Olam" und den damit zusammenhangenden Ausdrücken vgl. § 11 A.

f) Andere Verbindungen, in denen עולם (ohne הזה oder הבא) vorkommt, finden sich an folgenden Stellen (möglichst vollständig aufgezählt): Bar 3 7 4 1 20 2 40 3 49 3 54 1 56 2f. 57 3 69 1 70 2 Esr 3 18 4 11 26 5 44 49 6 1 20 7 30 31 137 9 2 3 13 20 10 45 11 39 40 14 11 20.

Die Beziehung auf die Menschenwelt oder ihre Geschichte ist an den meisten Stellen offenbar: Esr 11 40: der (römische) Adler hat den Olam beherrscht (ebenso v. 39); Bar 56 2: die Zeiten, die in Gottes Olam vorübergehen werden, 56 3: die Ausdehnung des von Gott erschaffenen Olam (s. S. 46 Anm. 4); Esr 9 2 Bar 20 2: visitare saeculum; Esr 14 20: positum est saeculum in tenebris; Esr 9 3: quando videbitur in saeculo motio locorum, populorum turbatio etc. (die Erdbeben werden als Teile der Geschichte neben Aufruhr, Krieg usw. gestellt). Daß der Olam Esr 7 30 die Menschenwelt ist, s. S. 69 f. Zu Bar 3 7 4 1 s. S. 71 Anm. 1. Zu Bar 49 3 den Olam „verwandeln" s. S. 37; zu Bar 57 2 den Olam erneuern s. S. 32; zu Esr 5 44 49 s. S. 30 f.; zu der unechten Stelle Esr 14 11 s. S. 46 Anm. 4. — Der Esr 9 13 begegnende Ausdruck: (justi) quorum saeculum et propter quos saeculum (sc. est), ist zusammenzustellen mit der häufigeren Wendung, daß der Olam um der Menschen (der Gerechten) willen geschaffen ist[1]; bedeutet Olam im Ausdruck „den Olam schaffen" die geschichtliche Welt (s. S. 50 f.), dann auch in dem Ausdruck Esr 9 13. — Der vergängliche, vorübergehende Olam Esr 4 11 6 20 (Bar 40 3?) ist der Olam hazze (s. S. 71. 65 Anm. 3). — Zu Esr 4 26 s. S. 65 Anm. 3.

[1] Esr 6 55 59 7 11 Bar 14 18f. 15 7 21 24.

An den meisten der genannten Stellen würde nun zwar auch die Übersetzung „Erde“ passen. Das kommt aber daher, daß die Erde sich vorzüglich eignet als zusammenfassende Bezeichnung der von ihr getragenen Mannigfaltigkeit des Lebens, speziell auch des Menschenlebens. Dieselbe Metonymie findet aber auch beim Zeitbegriff statt. Daher können unter Umständen Zeitbegriff und Ortsbegriff einander ersetzen. Es gibt aber in Esra und Baruch keine Stelle, wo man עולם als Ortsbegriff fassen muß; dagegen gibt es wohl solche, wo das zur Bezeichnung des Menschenlebens verwandte עולם nur Zeitbegriff sein kann, nämlich diejenigen Stellen, wo עולם die Geschichte bedeutet.

Unverständlich und wohl korrupt sind die Ausdrücke „Höhen des Olam“ Bar 54 1 und exitus saeculi Esr 6 1. Korrupt ist endlich auch Esr 3 18, wo das Erscheinen Gottes zur Gesetzgebung auf Sinai mittels der üblichen Naturphänomene der Theophanie beschrieben wird, und es dann im letzten Satz heißt: et conturbasti saeculum; Syr. Äth. Arab. haben Verben, die „erschüttern“ bedeuten. Ich vermute, daß hier ursprünglich vom Erschüttern der הָרְרֵי עוֹלָם die Rede war, wie z. B. in der Theophanie Hab 3 7.

§ 10. Dieser Olam und der zukünftige Olam.

Es wurde oben (S. 45) bemerkt, daß עולם in den beiden in der Überschrift genannten Ausdrücken zwar gewöhnlich mit Welt übersetzt, von einigen aber als Zeitbegriff festgehalten und auch so wiedergegeben wird. Daß letztere Auffassung noch für Esra und Baruch das Richtige trifft, kann nach dem im vorigen Paragraphen Entwickelten und angesichts des Sprachgebrauches dieser Verfasser nicht zweifelhaft sein. Denn sie sagen auch „diese Zeit“, „die zukünftige Zeit“, z. B. Esr 8 52: vobis apertus est paradisus, ..., praeparatum est futurum tempus etc. Vgl. auch Bar 19 8 44 9: ὁ νῦν καιρός. „Olam“ und „Zeit“ stehen parallel Bar 51 8: „sie sehen die Welt, die ihnen jetzt unsichtbar ist, und schauen die Zeit, die jetzt vor ihnen verborgen ist“. Vgl. weiter Esr 6 7: quae erit separatio temporum, aut quando prioris (sc. temporis)[1] finis aut sequentis initium? In der Antwort v. 9 tritt nun saeculum ein: finis huius saeculi Esau et principium sequentis Jacob.

Für die Gleichung Olam habba = Jenseits führt Volz (S. 149) Esr 14 14 an, wo die Aufforderung an Esra, das irdische Leben zu verlassen (er soll nach 14 9 entrückt werden), unter vielen anderen Umschreibungen auch so ausgedrückt wird: festina transmigrare ex temporibus his! Nun

[1] Syr. Äth. drücken ein saeculi aus.

ist allerdings tempora haec ein Parallelausdruck des Olam hazze[1]. Es ist aber keineswegs zu schließen, daß Esra den Zustand, in den er bei seiner Entrückung, und die übrigen Menschen bei ihrem Tode eintreten, als Olam habba bezeichnen könnte, so daß Olam habba = das Jenseits wäre. Dieser Sprachgebrauch, der allerdings im mittelalterlichen Judentum sich belegen läßt[2], findet sich bei Esra nirgendwo und wird durch 14 14 nicht gefordert. Baruch nämlich sagt für „sterben“: „diesen Olam verlassen“ (14 13), meint aber mitnichten, daß der Mensch beim Tode in den Olam habba eingehe; denn er sagt: „(die Gerechten) verlassen furchtlos diese Welt, und .... harren (nämlich im Zwischenzustand) darauf, daß sie die Welt empfangen, die du ihnen verheißen hast“. In den Olam habba kommen sie erst bei der Auferstehung.

Diejenigen Forscher, die die zeitliche Bedeutung von עולם in unseren beiden Ausdrücken anerkennen, nehmen als selbstverständlich an, daß das Wort den Begriff „Zeitalter“ (hier speziell Weltalter) vertritt. So tun auch v. Orelli[3] und Dalman[4], welche wir hier deshalb besonders nennen, weil sie versucht haben, die Entstehung des Gebrauchs der beiden Ausdrücke „dieser Olam“, „der künftige Olam“ zu erklären. Weil sie die genannte Bedeutung ohne weiteres voraussetzen, bleibt ihnen nur die Aufgabe, zu erklären, wie das Wort, das ja von Haus aus die unendliche Zeit bezeichnete, die entgegengesetzte Bedeutung der begrenzten Zeit hat annehmen können. Nach v. Orelli entstand diese Bedeutung aus dem Gebrauch des Plurals עולמים, der, eigentlich begriffssteigernd gemeint, in der späteren Zeit fälschlich als Bezeichnung einer Mehrheit verstanden worden sei. Nach Dalman dagegen hätten die Juden, da sie gewohnt waren, לעולם mit *εἰς αἰῶνα* wiederzugeben, den griechischen Begriff des *αἰών* — in den Bedeutungen „Lebenszeit“, „Zeitalter“, „Zeitlichkeit“ — auf ihr עולם übertragen, und zwar sei das geschehen aus dem Bedürfnis der Schriftgelehrten, für die Unterweisung in den messianischen Verheißungen der Schrift kurze, zusammenfassende Bezeichnungen für Gegenwart und Zukunft zu prägen.

Nach meiner Meinung ist aber die Voraussetzung, daß עולם in den beiden Ausdrücken Zeitalter bedeuten soll, sicher falsch. Das Wort wird

---

[1] Wie Äth. Arab. hier auch lesen, aber gegenüber Lat. Syr. mit Unrecht.

[2] Lightfoot ad Mt 12 32 zitiert dafür eine Stelle aus Tanchuma fol. 52: mundus futurus est cum jam exiit homo ex hoc mundo. Wie alt ist dieser Sprachgebrauch?

[3] Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit, S. 80 ff.

[4] Worte Jesu, S. 124.

vielmehr auch hier den Begriff der unbegrenzten Zeit haben und die (gesamte) Weltzeit bedeuten.

Für den Begriff „Zeitalter" — den doch nicht, wie Dalman S. 124 sagt, erst „die Berührung mit griechischer Denkweise in das jüdische Denken eingeführt hat" — hatten die Juden das alte gute Wort דּוֹר (aram. דָּר), das die dehnbare Größe der Generation bezeichnete. Von längeren Perioden der Geschichte konnte man „die Tage z. B. der Makkabäer, der Perser" sagen. Ein neues Wort für diesen Begriff war für die gewöhnlichen Bedürfnisse nicht nötig. — Dazu kommt noch, daß man doch erwarten würde, daß עולם auch sonst, und nicht nur in unseren beiden Ausdrücken, von einem begrenzten Zeitraum gebraucht wäre. In Esra und Baruch bot sich dazu reichliche Gelegenheit dar, sie ist aber nie benutzt worden. In der achten Vision des Baruch (Kap. 53ff.), wo die Weltgeschichte in zwölf Teile geteilt wird, heißen diese Perioden vielmehr דּוּבָרָא (69 3 4), vollständiger דּוּבָרָא דְזַבְנָא (56 2), „Zeitläufe"; dafür hat das griechische Fragment (s. oben S. 29) in 14 1 *καιρῶν τάξεις*, der semitische Urtext kann offenbar nicht עולם gehabt haben. Bisweilen wird die Weltzeit durch den Plural עולמים ausgedrückt[1]; dieser ist aber nicht von den verschiedenen Zeitaltern, deren Summe die Weltzeit ist, zu erklären, sondern ist derselbe Plural der Begriffssteigerung, der im A. T. so oft vorkommt (vgl. Orelli S. 81). Was endlich die von Dalman S. 124f. angeführten Stellen angeht, wo עולם wirklich von einer begrenzten Zeit in verschiedener Weise gebraucht wird, so wurde schon oben (S. 46) bemerkt, daß sie alle aus viel späterer Zeit stammen. — Das Gesagte gilt nur in bezug auf den dem gewöhnlichen Leben angehörenden Begriff Zeitalter. Dagegen kann man allerdings sagen, daß der spekulative Begriff Weltalter den Juden bisher fremd gewesen war. Wenn man aber für עולם speziell diesen Begriff behaupten will — für die sogenannte Zweiäonenlehre würde er ja sehr gut passen —, dann ist daran zu erinnern, daß die Griechen für den Begriff Weltalter ebensogut *γενεά* als *αἰών* verwandten; und den Juden dürfte es näher gelegen haben, das Wort דור analog dem griechischen *γενεά* weiterzuentwickeln, als עולם einen neuen, dem bisherigen Begriff des Wortes ganz entgegengesetzten Sinn beizulegen.

Endlich dürfte auch folgendes Erwähnung verdienen. Es gibt mehrere Ausdrücke, wo bald das bloße „der Olam", bald aber auch „dieser (oder der zukünftige) Olam" in Verbindung mit demselben Verbum auftritt. So sagt man:

---

[1] Soviel ich sehe, nur Esr 11 44 Bar 48 2 54 3 59 8.

a) Gott hat den Olam geschaffen — das ist der gewöhnliche Ausdruck. Es heißt aber auch: diesen (den kommenden) Olam schaffen Esr 7 50.

b) Gott hat den Olam geschaffen um Israels (oder der Gerechten) willen Esr 6 59 7 11 Bar 14 19 21 24. Aber Bar 15 7 heißt es: dieser Olam ist gekommen um der Gerechten willen; auch der zukünftige wird um ihretwillen kommen. Und Esr 6 55: propter nos creasti primogenitum[1] saeculum, worauf dann v. 59 si propter nos creatum est saeculum zurückweist.

c) „Geboren werden" heißt oft: „in den Olam kommen"; aber wenn von dem künftigen Olam die Rede ist, dann kann man die, die in ihm geboren werden, als solche, die „in den künftigen Olam kommen", bezeichnen: Bar 51 16 „sie hatten abgelehnt den Olam, der die in ihn Kommenden nicht altern läßt".

d) Ebenso ist im entsprechenden Ausdruck für „sterben" das bloße העולם das gewöhnliche; wenn aber der Gegensatz dieser Olam — der zukünftige Olam hereinspielt, dann kann man auch sagen: „diesen Olam verlassen" Bar 14 13.

e) Einerseits sagt man von diesem Olam, daß er vorübergeht (עבר) Bar 48 50, und vom künftigen, daß er nicht stirbt Bar 51 3 Esr 7 113 und ohne Ende ist Bar 48 50. Andererseits heißt es von dem Olam, daß er festinat (incipiet) pertransire Esr 4 26 (6 20). — Über die verschiedene Bedeutung der Ausdrücke s. S. 65 Anm. 3 u. S. 69 ff.

Freilich ist der Olam nicht soviel wie dieser Olam, es ist für den Sinn der zitierten Ausdrücke nicht gleichgültig, ob der Artikel oder das Pron. demonstr. dabeisteht. Aber offenbar sind die Ausdrücke mit und die ohne Demonstrativum, wenigstens in mehreren Fällen, so verwandt, daß man von vornherein die gleiche Bedeutung des Wortes Olam für wahrscheinlich halten wird; besonders gilt das für die unter c und d genannten Ausdrücke. — Man sagt nun — so z. B. Dalman —, daß Olam Zeitalter bedeutet, wenn „dieser" oder „der zukünftige" dabeisteht; wenn es aber bloß „der Olam" heißt, dann sei Olam soviel als „Welt". Statt dessen ist meine Meinung, daß Olam in beiden Fällen die (gesamte) Weltzeit oder den Inhalt derselben bedeutet. Wie ist das aber in unseren beiden Ausdrücken möglich, da ja die Weltzeit oder die Weltgeschichte nur eine ist? Es erklärt sich dies dadurch, daß die Ausdrücke auf

[1] Primogenitum ist im Lat. unsicher. Syr. hat dieser Olam, Äth. der Olam, Arab. (Ew.) der erste Olam (so nie sonst in Ar. Ew.). Demnach werden wohl einige griech. Hss. πρῶτος gehabt haben; echt wird es aber nicht sein. — Sonst heißt es immer im Lat. hoc oder praesens saeculum.

einer verkürzenden Redeweise, die wohl in allen Sprachen ganz gewöhnlich ist, beruhen. Wir reden z. B. von der gegenwärtigen Gesellschaft und meinen die gegenwärtige Gesellschaftsordnung, von dem heutigen Europa als Gegensatz etwa zu dem Europa vor hundert Jahren. Auch „die gegenwärtige Welt" bildet für uns nicht notwendig den Gegensatz zu der der religiösen Sprache angehörenden kommenden Welt, die uns ja wirklich eine zweite Welt ist, sondern bedeutet unter Umständen so viel als die gegenwärtigen Verhältnisse in der Welt. In derselben Weise haben nun die Juden „dieser Olam" gesagt, statt: der Olam wie er gegenwärtig beschaffen ist. Der zukünftige Olam ist also kein zweiter Olam, dagegen wohl ein anderer, d. h. anders gearteter. — Nachdem nun diese Redeweise sich gefestigt oder vielleicht geradezu versteinert hatte, konnte man den gewiß etwas harten Ausdruck „zwei Olamim" wagen; er ist aber ganz selten: Esr 7.50 Bar 83 8.

Zufälligerweise haben uns die Rabbinen ein sehr beweiskräftiges Zeugnis für die Richtigkeit unserer Auffassung hinterlassen. Ich denke an die bekannte Notiz M. Berakhoth 9 5: „Alle, die im Tempel den Segen zu beendigen pflegten, sagten: „Bis in Ewigkeit"; als aber die Minäer ausarteten und sagten, es gäbe nur eine Welt[1], ordnete man an zu sagen: „von Ewigkeit zu Ewigkeit""[2]. In dem minäischen Satze, es gäbe nur einen Olam, ist es zunächst offenbar, daß für עולם die Bedeutung Zeitalter (und ebenso die spezielle Nuance „Weltalter") unmöglich ist; denn daß es nur ein Zeitalter oder ein Weltalter gäbe, wer würde solches behaupten oder von solchem Unsinn Notiz nehmen? Aber auch die Bedeutung „Welt" ist hier offenbar ausgeschlossen. Denn wie konnte man den minäischen Satz mit der Schlußformel der Benediktion in Zusammenhang bringen, wenn עולם dort Welt, hier Ewigkeit bedeuten soll? In der Formel עד עולם ist die Bedeutung gegeben, für den Satz der Minäer kann deshalb nur die Bedeutung „Ewigkeit" oder die damit so gut wie identische „Weltzeit" in Betracht kommen. — Für uns ist diese Stelle dadurch so wichtig, weil der Satz, es gäbe nur einen Olam, polemisch sein muß und sich nur gegen die Rede von den beiden Olamim richten kann[3].

In früheren Zeiten sahen sowohl christliche als jüdische Gelehrte im Olam habba einfach eine Bezeichnung des Jenseits, der transzendenten

[1] אין עולם אלא אחד. — [2] Goldschmidts Übersetzung (1897).

[3] Volz S. 57 liest aus der Stelle heraus, daß die Lehre von den zwei Welten im Gegensatz zu dem Satz der Minäer entstanden sei. Wie kann man aber die Worte so verstehen?

Ewigkeit, die dereinst „kommen", d. h. die Zeitlichkeit verschlingen sollte. In diesem Urteil waren sie von ihren eigenen Vorstellungen beherrscht; sie konnten sich nicht denken, daß das Judentum (und noch weniger das Christentum) den Gedanken eines transzendenten Abschlusses der Weltgeschichte jemals nicht besessen hätte. Diese falsche Auffassung ist wohl noch die gewöhnliche, trotzdem daß man gelernt hat, daß עולם auch in diesem Ausdruck ein Zeitbegriff ist. Sie hat an der unausrottbaren Übersetzung „kommende Welt" einen mächtigen Rückhalt. Nur als Nachwirkung davon kann ich es begreifen, daß man immer wieder die sogenannte Lehre von den beiden Äonen als Fundamentallehre der neuen transzendenten Eschatologie bezeichnet. Das müßte doch heißen, daß das Wesen der neuen Eschatologie in dieser Lehre in besonders greifbarer Weise vorhanden sei. Aber die bloße Gegenüberstellung zweier Zeiten wäre für die vermeintliche neue Eschatologie nicht charakteristischer als für die alte. Eine Begründung jenes Satzes sucht man vergebens; auch die Darstellung Boussets (S. 278ff.) betrifft nur den inhaltlichen Gegensatz zwischen den beiden Äonen, nicht die formale Anschauung selbst.

Nur ein einziger Punkt der Anschauung von den beiden einander entgegenstehenden Äonen könnte für die Frage nach dem Inhalt des Gegensatzes von Bedeutung sein. Es ist der Umstand, daß der Olam hazze bisweilen[1] die ganze Zeit seit der Schöpfung einbefaßt; wenn nun der Olam habba der ganzen bisherigen Geschichte gegenübertritt, dann erweckt das allerdings leicht den Eindruck, daß der Grund der Unterscheidung nicht allein in den nationalen Geschicken Israels liegen kann. Das ist aber nur ein Schein. Man muß bedenken, daß sowohl Esra als Baruch die felsenfeste Überzeugung haben — und sie auch mit reinen Worten aussprechen —, daß Israel der eigentliche Inhalt der ganzen Weltgeschichte ist. Die Weltgeschichte fängt eigentlich erst mit Abraham an; was vor ihm liegt, mußte für diese Betrachtung als ein unselbständiges Vorspiel erscheinen. Gott hat den Olam, d. h. die Menschengeschichte, geschaffen um Israels willen (Esr 6 55 59 7 11. Bar 21 24 14 18f. 15 7); die Herrschaft und das Glück Israels, das ist das Endziel seines Weltplans. Aber dieser Weltplan ist bis jetzt noch nicht verwirklicht worden; eben darüber klagen Esra und Baruch an den zitierten Stellen. Von Abraham an konnte die ganze Geschichte des erwählten Volkes und

[1] Bisher hat es wohl immer als selbstverständlich gegolten. Das war es auch, solange man עולם = κόσμος setzte. Dagegen kann schon bei der Bedeutung „Zeitalter" und ebensosehr bei unserer Auffassung der Wortbedeutung von dieser Selbstverständlichkeit keine Rede mehr sein.

besonders der Frommen im Volke als eine Zeit der Bedrückung und des Unglücks angesehen werden; einzelne hellere Perioden hatte es gegeben, aber die Unvollkommenheit des Glückes war schon durch seine Unbeständigkeit offenbar. — Von dieser Betrachtung aus ist die Ausdehnung des Olam hazze bis zurück auf Adam auch auf dem Boden der nationalen Eschatologie wohl begreiflich.

Wie wenig die Hoffnung auf einen neuen andersartigen Olam mit übernationalen, transzendenten Interessen zusammenhängt, tritt ganz deutlich darin zutage, daß Esra 6 9f. gerade heraus sagt, der Olam habba werde Israel die Stelle Roms einnehmen lassen. Diese Stelle steht mit den übrigen Stellen bei Esra und Baruch in keinem Widerspruch; sie ist nur deutlicher; sonst wird der Olam habba den Gerechten (z. B. Bar 14 13 15 7), den Einsichtigen und Gesetzesbeobachtern (Bar 44 15), Esra und den ihm Ähnlichen (Esr 8 52) zugesprochen; wie die Frommen aber auch bezeichnet werden, sie sind jedenfalls als Volksgemeinschaft gedacht.

§ 11. Das „Ende der Welt“ und ähnliche Ausdrücke.

A. Das Ende des Olam.

Die Idee des Weltendes hat für uns in besonderem Grade einen transzendenten Gehalt; wir denken dabei an den plötzlichen Zusammenbruch des κόσμος. Aber die eschatologischen Naturkatastrophen gehören, wie wir gesehen haben, auch im Spätjudentum noch zur Theophanie (oder auch zu den Vorzeichen des großen Umschlags), und auch für den Ausdruck „Ende des Olam“ ist kein Grund, die zeitliche Bedeutung von עולם aufzugeben; auch hier müssen wir die Bedeutung (gesamte) Weltzeit oder Weltgeschichte festhalten. Die Idee vom Aufhören der gesamten Weltbewegung, die der Ausdruck demnach enthält, scheint jedoch nicht weniger transzendent zu sein als die Anschauung vom Zusammenbruch des κόσμος. Nach unserer Auffassung der jüdischen Eschatologie soll mit dem Eintritt des Heils die Geschichte gar nicht endigen, sondern einfach weiterlaufen oder gar nach der Meinung der Juden dann erst recht angehen. Auch bei einer transzendenten Auffassung der Heilszeit wäre aber der Ausdruck „Ende der Weltzeit“ auffallend, da er die Heilszeit außerhalb der Zeit setzt; die Ausbildung des Zeitbegriffes zur Bezeichnung der irdischen Weltbewegung ist nämlich hier undenkbar; das was wir Ewigkeit nennen, wäre ja immer durch Zeitbegriffe bezeichnet. —

Verständlicher und mit unserer Gesamtauffassung leichter vereinbar wäre der Ausdruck, wenn man עולם die Bedeutung Zeitalter, Periode geben dürfte. Dann könnte man nämlich den Ausdruck leicht im Sinne

von „Ende dieses Olam“ verstehen; denn beim Hinweis auf die eigene Zeit genügt dem Redenden manchmal der bloße Artikel statt des Demonstrativpronomens. Es findet sich ein paarmal der Ausdruck „Ende dieses Olam“ (Esr 6 9 7 11a); aber das „Ende des Olam“ ist keine Abkürzung davon. Denn neben „Ende des Olam“ finden sich, und zwar viel häufiger, „Ende der Zeiten“, „Ende der Tage“[1], und in diesen Parallelausdrücken kann man natürlich den Artikel nicht als Ersatz des Pron. demonstr. annehmen. Denn diese Ausdrücke enthalten, anders als der Begriff des Zeitalters, die Idee eines Gegensatzes verschiedener Zeitläufte nicht; wenn der Zusammenhang keine bestimmte Beziehung an die Hand gibt — und bei dem bekannten eschatologischen Begriff ist das ja nie der Fall —, bedeutet „die Tage“ oder „die Zeiten“ die ganze Zeit der Weltbewegung. Durch diese Parallelen bewährt sich somit auch hier, daß עולם Weltzeit, nicht Periode bedeutet. In der Tat lassen sich die auffallenden Ausdrücke „Ende des Olam, der Zeiten, der Tage“ (= Ende der Weltzeit oder der Weltgeschichte) nur dadurch erklären, daß sie im Spätjudentum nicht original gebildet sind, sondern auf die alte prophetische Formel בְּאַחֲרִית הַיָּמִים zurückgehen. Diese Formel geben sie mit mißverstandener und mißverständlicher Wörtlichkeit wieder. Der wirkliche Sinn der Formel scheint mir noch nicht herausgestellt zu sein; deshalb werden wir gut tun, kurz darauf einzugehen.

Die erste Frage ist die nach der Bedeutung von אחרית. Bezeichnet das Wort das vom Standpunkt des Redenden „hinten“ liegende, also mit dem Genitiv הימים eine beliebige Zukunft, „die Zukunft“, oder bezeichnet es das Hintere (d. h. das Hinterste) der betreffenden Sache? Im ersteren Fall erhalten wir für den Ausdruck באחרית הימים die Bedeutung „in Zukunft“, die ja so blaß ist, daß man überall mit ihr durchkommt. Jedoch ist diese Auffassung abzuweisen. Sowohl LXX als Targ. haben in dem Wort den Begriff „Ende“ gefunden, und es ist wohl richtig, daß das Wort „durchgängig mit der besonderen Bedeutung des Ausganges, Endes einer bestimmten Zeit .... oder des Endergebnisses einer Entwickelung“[2] gebraucht wird. Danach sollte אחרית הימים das Ende der

---

[1] Ende des Olam: Esr 6 25 (finis saeculi mei), Bar 54 21 69 4 83 7, Ass. Mos. 12 4, T. Benj. 11 3 Rez. B (christl.); Ende der Olamim Bar 59 8; T. Levi 10 2 (christl.); τέλη τῶν αἰώνων 1. Kor 10 11, T. Levi 14 1 Rez. A (christl.). —

Ende der Zeiten Esr 3 14 11 39 12 9 14 5; Bar 13 3 21 8 27 15 30 3 83 6 [76 2]. — Ende der Zeit Bar 19 5 29 8 59 4. Ende der Zeiten des Höchsten Esr 9 6. — Ende der Tage Esr 12 32 (syr. äth.); Bar 10 3 25 1; Ass. Mos. 1 18 (streiche hier consummatio oder exitus).

[2] Gesenius-Buhl: Lexicon s. v.

Weltentwickelung[1] bezeichnen. Das ist aber sachlich unannehmbar. Es ist an keiner Stelle denkbar, daß das, was für die als אחרית הימים bezeichnete Zeit geweissagt wird, nach dem Sinne des Redenden erst am Ende der Weltentwickelung eintreten sollte. An das Weltende eine Entfaltung von positivem neuem Geschichtsstoffe zu verlegen, ist überhaupt ein Unsinn, außer in dem Falle, daß das Weltende zu einer neuen überweltlichen Entwickelungsstufe überleitet. Das ist aber im A. T. nicht der Fall. Wenn es nun nicht gemeint sein kann, daß das Heil Israels nach dem Weltende, also in der himmlischen Ewigkeit, stattfinden werde, dann können die Propheten dies Heil selbstverständlich nicht ans „Ende der Tage“, d. h. bestenfalls in die blaue Ferne[2], aufschieben wollen.

Ein Ausweg wäre freilich gefunden, wenn man den Ausdruck nicht vom „äußersten Zeitpunkt am Ende der Zeitenlinie“ faßte, sondern vom „ganzen hinter dem gegenwärtigen Zeitlauf des Werdens liegenden Zeitlauf der Vollendung“ (so Delitzsch zu Gen 49 1). Der Ausdruck würde dann auf der Anschauung beruhen, daß die gesamte Weltzeit in zwei Weltalter zerfalle. Tatsächlich werden wir für den spätjüdischen Ausdruck „Ende des Olam“, den wir hier behandeln, diese Auffassung geltend machen. Für den alttestamentlichen Ausdruck אחרית הימים dagegen ist sie unannehmbar, und zwar schon deshalb, weil eine Einteilung der Weltzeit in zwei große Perioden im A. T. sonst niemals begegnet. Außerdem hätte man unmöglich der zweiten dieser Perioden einen solchen Namen gegeben; man wäre nicht auf die Idee verfallen, sie von dem Gesichtspunkt aus zu benennen, daß mit ihr die Weltzeit zu Ende gehen würde; denn dieser Gesichtspunkt — wenn er dem alten Israel überhaupt möglich war — war ganz irrelevant, drückte keine lebendige Idee, keinen positiven Wert aus. — Diese Einwände treffen nicht unsere Auffassung des spätjüdischen Ausdrucks; denn für die Juden handelte es sich darum, einen überlieferten Ausdruck wohl oder übel zu verstehen. —

Dazu kommt nun noch, daß die als אחרית הימים bezeichnete Zeit keineswegs immer die messianische Heilszeit ist[3]. Gen 49 1 und Num 24 14 bezieht sich der Ausdruck auf eine Zukunft, die für den Erzähler, dem der Ausdruck sicher gehört, Gegenwart ist. Der Verfasser von Dtn 31 29 (vgl. auch 4 30) läßt „am Ende der Tage“ das Unglück, die Strafe, über Israel hereinbrechen; auch er schreibt vermutlich post

[1] Die Bedeutung „Ende einer gegenwärtigen Periode“, die Gesenius-Buhl daneben aufstellt, ist an keiner Stelle möglich, da die notwendige Beziehung fehlt.

[2] Man darf wohl übrigens billig bezweifeln, daß die Idee eines Aufhörens der Zeit, d. h. des ganzen Daseins, in der Seele des alten Israel jemals aufgestiegen ist.

[3] Vgl. Staerk, ZAW 11 (1891) S. 247 ff.

eventum, nennt also seine eigene Gegenwart vom Standpunkt des Moses „das Ende der Tage“; wenn aber dies nicht der Fall sein sollte, wird man verwundert fragen, warum er die Strafe bis ans Weltende aufschiebt. Ferner ist es merkwürdig, daß die Weissagungen von der Vernichtung Moabs und Elams Jer 48 49 den beiden Völkern eine Restitution „am Ende der Tage“ in Aussicht stellen (48 47 49 39). Ist es vielleicht Hohn? Das ist doch kaum glaublich. Wenig natürlich ist „am Ende der Tage“ auch Jer 23 20 = 30 24; dem Sinn nach übersetzt Rothstein (bei Kautzsch) „hinterdrein“.

Es kann unser Ausdruck offenbar nicht „das Ende der Tage“ bedeuten. Da wir mit zweifellosem Recht dem Wort אחרית den Begriff des Endes, Ausganges einer zeitlich verlaufenden Sache beigelegt haben, so muß der Fehler in der gewöhnlichen Auffassung des Genitivverhältnisses stecken. Freilich bezeichnet überall sonst der zu אחרית stehende Genitiv die Sache, von deren Ende oder Ausgang die Rede ist. Die Bedeutung, die ich unserem Ausdruck beilegen will, setzt voraus, daß die alte Zeit, die den Ausdruck schuf, die Idee einer begrenzten Weltzeit nicht besaß. In diesem Fall nimmt nun הימים gegenüber allen anderen dem Wort אחרית beigefügten Genitiven, die immer endliche Größen sind, eine besondere Stellung ein, bei der eine andere Auffassung des Genitivs zulässig, ja notwendig ist. Ich meine nun, der Ausdruck באחרית הימים bedeutet soviel als unser „schließlich“, „am Ende“, nämlich der betreffenden geschichtlichen Entwickelung, von der die Rede ist. Dieses „am Ende“ heißt eigentlich באחריתה „am Ende davon“; ־ה hat neutrale Bedeutung und ganz allgemeine Beziehung (vgl. Jer 5 31 Prov 25 8). Dies Suffix wird nun hier vom Genitiv הימים verdrängt, welcher eine feierliche Fülle des Ausdrucks beabsichtigen wird und demgemäß sich nur in gehobener Rede findet. „An dem den Zeiten angehörenden, d. h. mit der Zeit sich einstellenden, Schluß (der Sache)“ — das ist, wie ich vermute, die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks.

In späterer Zeit hat man den Ausdruck von den alten Propheten aufgenommen, ihn aber nicht mehr verstanden und deshalb im Aram. (und Griech.) nur sklavisch übersetzt. Neben „Ende der Tage“ sagte man auch „Ende der Zeiten“, „Ende des Olam“. Variationen sind ferner „die letzten Zeiten“, „die letzte Zeit“, „die letzten Tage“ (Esr 10 59)[1], „das Ende“ (finis, novissima; syr. סוֹפָא, חַרְתָא; griech. *τέλος, συντέλεια, τὰ ἔσχατα*). Da es durch אחרית הימים apokalyptischer Stil geworden

[1] „Der jüngste Tag“ kommt dagegen nicht vor, außer in Gunkels Übersetzung von Esr 7 73 77 87.

sein mag, von der großen Geschichtswendung als dem scheinbar absoluten Ende zu sprechen, so ist „das Ende“ (הַקֵּץ), wenn von der messianischen Heilszukunft gebraucht[1], vielleicht eine Abkürzung des Ausdrucks „Ende der Tage“. (Vielleicht hat man doch auch „das Ende“ willkürlich vom Ende der unglücklichen Gegenwart verstanden.)

Die Apokalyptiker werden den Ausdruck „Ende der Tage“ etwas befremdend empfunden haben; das verrät sich vielleicht in der Umständlichkeit der Aussage Bar 30 3: „Es weiß ein jeder, daß die Zeit herbeigekommen ist, von der es heißt, daß sie das Ende der Zeiten ist“. Irgendwie mußten sie sich aber den Ausdruck verständlich machen, und das haben sie dadurch getan, daß sie ihn von der Heilszeit selbst verstanden. Die Heilszeit war ihnen das Ende der Zeiten (des Olam) im Sinne von dem die ganze Weltgeschichte abschließenden (in der Tat selbst nie endigenden) Zeitraum; es liegt nicht weit weg, das „Ende der Zeiten“ im Sinne von dem Endziel der Geschichte zu fassen. Deutlich liegt diese Auffassung des Ausdrucks an mehreren Stellen vor, z. B. Bar 29 8 30 3 (eben zitiert): denn hier mündet die Schilderung des Glückes der Heilsgenossen in die Bemerkung aus, daß sie das Ende der Zeiten erlebt haben; ferner Hen 27 3: „in den letzten Tagen[2] werden die Sünder den Gerechten zum Schauspiel ... dienen in alle Ewigkeit“; Esr 6 25: „wer überbleibt (aus der letzten Drangsal), der wird leben und mein Heil und das Ende meines Olam sehen“. Es ist weiter selbstverständlich, daß die Heilszeit mit einbegriffen sein muß in den die eschatologische Offenbarung bezeichnenden Ausdrücken, daß Gott verschiedenen Menschen (Abraham Esr 3 14, Moses Esr 14 5 Bar 59 4, Esra Esr 10 59 12 9, Baruch Bar 10 3) das Ende der Zeiten zeige oder offenbare od. ähnl. Es liegt nahe, hier wie an anderen Stellen die Zeitwende selbst zum „Ende der Zeiten“ mitzurechnen; natürlich war ja diese Zeit mit der Heilszeit unauflöslich verbunden; aber das „Ende der Zeiten“ kann nicht die Zeitwende allein bezeichnen sollen (wie die gewöhnliche Auffassung will). Unter dem „Ende der Zeiten“ die Heilszeit, nicht das Ende der Unheilszeit zu verstehen, ist weiter auch dann das Natürliche, wenn es heißt, daß der Messias (Esr 12 32) oder Baruch (Bar 13 3 = 76 2 nach Konjektur) bis auf (oder für) das Ende der Zeiten aufbewahrt wird. — Von den sechs Stellen Esras und den vierzehn Baruchs, wo der Ausdruck Ende der Zeiten (der Tage, des Olam) vorkommt, sind es folglich bei Esra fünf, bei Baruch sechs Stellen, an denen man erkennen kann, daß der Ausdruck die

[1] So zuerst Hab 2 3 und häufig in Dan (8 17. 19 9 26 usw.).

[2] So zu lesen; s. S. 47 Anm. 5.

Heilszeit bezeichnet oder einschließt. An den übrigen Stellen gibt der Zusammenhang keinen Aufschluß; die Analogie der ersten Stellen entscheidet aber für die gleiche Deutung. Außer der Zeitwende muß aber (nach Bar 25 1 27 15 Esr 8 63) auch die letzte dem Heilsanbruch unmittelbar voraufgehende Zeit der Not zum „Ende der Zeiten“ gerechnet werden können[1].

Wenn man also die Heilszeit „Ende der Zeiten“ nannte, dann war darin freilich die Idee eines schließlichen Aufhörens der Weltgeschichte und jedes Menschendaseins gegeben, aber nur als abstrakte oder fingierte Möglichkeit, als eine Theorie, die man bei der Deutung jener alten Phrase mit in den Kauf nehmen mußte. Wirklich geglaubt wird sie nicht, vielmehr wird die Heilszeit als eine unsterbliche (Esr 7 113 119 Bar 51 3), nie endigende (Bar 48 50 85 12) Zeit bezeichnet. — In einer für unsere Empfindung noch stärkeren Weise kommt die genannte Idee zum Ausdruck, wenn es einigemal, besonders bei Esra, heißt: „die Zeiten endigen“ Esr 11 44 14 9, „die Olamim werden voll“ Esr 11 44 (über den Plural s. S. 56), „der Olam eilt vorüberzugehn“ Esr 4 26, oder wenn der Olam mit einem dem Alter sich nähernden Weibe verglichen wird Esr 5 44–55 14 10 16 Bar 85 10 2. Man darf sich die Ausdrücke nicht in der Weise leichter machen, daß man etwa „die Zeiten“ = die vorherbestimmten Zeiten und das bloße „der Olam“ = Olam hazze[3] setzt; beides bedeutet

[1] Weil Dan 10 14 mit den Worten „was deinem Volke begegnen wird באחרית הימים“ eine Vision einleitet, die den ganzen Geschichtsverlauf von der eigenen Zeit Daniels bis zur Aufrichtung der messianischen Herrschaft beschreibt, so meint Stärk a. a. O., der Ausdruck אחרית הימים umfasse diesen ganzen Zeitraum. Entsprechenderweise müßte „das Ende der Zeiten“ Esr 12 9, „die letzten Tage“ Esr 10 59 die ganze Geschichte vom Emporkommen Roms an einbegreifen. Dieser Schluß ist aber falsch. Die Inhaltsangabe, daß die Vision über das „Ende der Tage“ berichten will, ist a parte potiori genommen.

[2] Ob Hen 16 1 („am Tage des Gerichts, da ὁ αἰὼν ὁ μέγας τελεσθήσεται“) hierher gehört, oder ob ὁ αἰὼν ὁ μέγας eine korrupte Bezeichnung des Olam hazze ist, entzieht sich der Beurteilung.

[3] Es gibt freilich Stellen, wo das scheinbar der Fall ist, weil הזה oder הבא fehlt. In der Tat ist aber dann הזה oder הבא von einer anderen, volleren Charakteristik ersetzt worden. Z. B. Bar 14 13: „dieser Olam“ opp. „der Olam, den du ihnen verheißen hast“; 51 3: „der unsterbliche Olam, der ihnen verheißen ist“; 51 8: „der Olam, der ihnen jetzt unsichtbar ist“; Esr 7 31 „der Olam, der noch nicht erwacht ist“. So ist nun auch Esra 6 20 „saeculum qui (d. i. quod) incipiet pertransire“ (= der vorübergehen sollende Olam) aufzufassen. Trotz der großen formellen Ähnlichkeit ist diese Stelle mit den oben im Text behandelten nicht zusammenzuwerfen. Hier (Esr 6 20) ist vom Vorübergehen dieses Olam, dort vom Ende der gesamten Weltzeit die Rede. — Zweifelhaft kann man gegenüber Esr 4 26 f. werden: festinat saeculum pertransire; (v. 27) non enim capiet portare quae justis repromissa sunt; quoniam plenum maestitia est sae-

auch hier die Weltzeit. Vielmehr ist die Vorstellung vom Aufhören der Weltgeschichte auch hier vorhanden, aber nur formell, als reine Theorie; denn die zitierten Wendungen muß man als Entfaltungen des substantivischen Ausdrucks „Ende der Zeiten (des Olam)“ betrachten; dieser Ausdruck hat den Anlaß gegeben zur Bildung jener Redensarten. Daß die Zeiten endigen, altern usw., bedeutet deshalb nicht, daß die Weltzeit oder die Weltgeschichte vor der Heilszeit aufhört, sondern daß sie mit der Heilszeit ihr Ende, ihre schließliche Entwickelungsstufe erreicht.

Auf der Anschauung von der Endlichkeit der gesamten Weltzeit beruht auch Esr 4 36f., eine Stelle, die jedoch gewöhnlich mißverstanden wird. Sie lautet:

in statera ponderavit saeculum,
(v. 37) et mensura mensuravit tempora,
et numero numeravit tempora,
et non commovebit nec excitabit,
usque dum impleatur praedicta mensura.

Diese mensura, die voll sein muß, ehe Gott die Zeiten „aufweckt“ (zum Ausdruck vgl. Esr 7 31 Bar 25 4), d. h. das Heil erscheinen läßt, identifizieren Gunkel (s. Anm. z. St.), Volz (S. 166) mit dem Maß des saeculum und der tempora; dann ist saeculum = saeculum hoc[1]. Dies ist aber schon deswegen falsch, weil die Zeiten doch nicht voll (= verstrichen) sein können in dem Augenblicke, da Gott sie aufwecken wird[2]. Vielmehr ist die mensura v. 37d nichts als die v. 36b erwähnte Zahl der Gerechten. — Saeculum bedeutet in der Tat, wie tempora, die gesamte Weltzeit (die Heilszeit einbegriffen). Die hat Gott gewogen und gemessen, sie ist also als endliche Größe vorgestellt. Das Interesse Esras ist aber nicht, die Endlichkeit der Weltzeit, sondern die Herrschaft Gottes über sie (vgl. Esr 13 58) zu betonen; für seine menschliche Betrachtung war

culum hoc usw. Hier steht bloßes העולם ohne jede nähere Charakteristik; man möchte es dennoch mit העולם הזה gleichsetzen, nicht nur weil es in v. 27b saeculum hoc heißt, sondern noch mehr wegen v. 27a, das ja offenbar den Olam hazze betrifft. Dennoch ist diese Gleichsetzung hier wie sonst abzuweisen; vielmehr ist beim Verbum in v. 27a ein „jetzt“ hinzuzudenken. Sinn: die Weltzeit (oder die Weltgeschichte) eilt ihrer Schlußperiode entgegen, weil sie — nicht an sich, sondern jetzt — außerstande ist, das verheißene Glück der Gerechten zu produzieren.

[1] Es scheint deshalb ein Schreibfehler zu sein, wenn Gunkel aaO. als das von Esra gemeinte Maß 7000 (für 6000) Jahre angibt.

[2] Excitabit bedeutet wohl wie commovebit: die Zeiten zu neuer Bewegung antreiben; vielleicht ist die Bildlichkeit komplizierter: die Zeiten schlafen in der Nacht des Unglücks und werden aufgeweckt, damit der neue Morgen anbreche.

die Weltzeit gewiß unendlich[1], für Gott konnte das aber unmöglich gelten, er mußte das Unendliche gezählt haben. Die Macht Gottes über die Weltzeit zeigt sich praktisch darin, daß er die einzelnen Perioden derselben zu einer von ihm bestimmten Zeit heraufführt; das göttliche Wägen und Zählen des saeculum sieht es deshalb nicht so sehr auf die Gesamtsumme als auf die Zahlen der Unterabschnitte ab.

Mit dem „Ende der Zeit(en)“ ist aufs nächste verwandt die „Fülle der Zeit(en)“. Daß eine Zeit voll geworden, ist im Hebräischen der gewöhnliche Ausdruck dafür, daß sie zu Ende ist. Es versteht sich von selbst, daß von einem begrenzten Zeitraum die Rede ist; welches dieser ist, muß aus einer Hinzufügung oder aus dem Zusammenhang hervorgehen. Bei der eschatologischen Verwendung ist das aber gewöhnlich nicht der Fall, sowohl Mk 1 15 als Gal 4 4 steht der Ausdruck ganz beziehungslos. Da handelt es sich aber um einen festgeprägten Ausdruck, der damals jedem bekannt war, den wir aber aus seiner Geschichte erläutern müssen. Fragt man nun, welche Zeit nach der Anschauung des Judentums verlaufen sein muß, ehe die Gottesherrschaft oder im besonderen der Messias erscheinen kann, dann ist nur eine Antwort möglich: es ist die Zeit der Herrschaft der Heiden. Daß dies ein von Gott festgesetzter Zeitraum sei, ist Grundanschauung der Apokalypsen, die durch diesen Gedanken den Glauben und die Geduld stärken wollen. Wirklich treffen wir auch diese Idee in Verbindung mit dem Ausdruck Vollwerden der Zeiten: Lk 21 24: „Jerusalem soll von den Heiden niedergetreten werden, ἕως πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν.“ Ohne Zweifel ist die Befreiung Jerusalems (= die Fülle der Zeiten der Heiden) mit dem Anbruch der Heilszeit identisch. Man könnte demnach vermuten, daß die „Fülle der Zeiten der Heiden“ auf dem Ausdruck „Ende (= Fülle) der Zeiten“ beruhe, daß also die Hinzufügung von ἐθνῶν eine andere Auffassung dieses Ausdrucks wiedergibt, als die wir im vorhergehenden erörtert haben. Einige Juden haben, wie wir sahen, das Ende der Zeiten im Sinne vom Ende der Weltzeit, und diesen Ausdruck dann von der Heilszeit selbst verstanden; aber vielleicht haben daneben andere den Ausdruck sprachlich als den Endpunkt bestimmter Zeiten, eines bestimmten Zeitabschnittes gedeutet, was sie dann selbstverständlich vom Aufhören der vormessianischen Zeiten, d. h. der Zeiten der Heidenherrschaft, auffassen mußten. — Was diese Möglichkeit betrifft, so darf man nicht bezweifeln, daß das beziehungslose „Fülle der Zeit(en)“ als Variante von dem „Ende der

[1] Die Behauptung Gunkels, Esra wisse sehr gut sowohl die Zahl der Gerechten v. 36b (nämlich 144000) als die des Saeculum (nämlich 7000 Jahre), ist unberechtigt.

Zeit(en)" entstanden ist. Keineswegs hat aber die „Fülle der Zeiten" immer die Beziehung auf die Zeit der Heidenreiche gehabt; ob der Ausdruck ohne weiteren Zusatz jemals so verstanden wurde, ist überhaupt nur eine Möglichkeit; für die meisten Stellen ist sie abzulehnen. In der jüdischen Literatur ist zwar der substantivische Ausdruck „Ende der Zeiten" an keiner Stelle durch „Fülle der Zeiten" ersetzt[1]. Dagegen taucht dieser Begriff ein paarmal in verbaler Wendung auf, Esr 11 44 Tob 14 5. — Esr 11 44 heißt es:

respexit altissimus super sua tempora
et ecce finita sunt,
et saecula sua: completa sunt.

Auch die substantivische Form ist deshalb für Esra nicht unmöglich. — Der Sinn des Vollgewordenseins der Olamim Gottes ist nun nicht, wie Gunkel die Stelle erläutert, daß „die vorher festgestellte Zeit (also die Zeit der Heiden) verflossen" sei. Das ergibt sich sowohl aus dem Parallelausdruck „tempora finita sunt", den wir eben als Entfaltung von „Ende der (Welt-)Zeit" verstanden haben, als auch aus dem Wort Olam (= die gesamte Weltzeit). Die Anwendung des Begriffs des Vollwerdens, den man zunächst nur bei der Erwähnung bestimmter Zeitabschnitte erwarten möchte, erklärt sich daraus, daß die Weltzeit, wie wir eben sahen, in dieser Redeweise theoretisch als begrenzte Zeit betrachtet wird. Ich bestreite hiermit nicht, daß unser Vers (Esr 11 44) auf der Idee der vorherbestimmten Zeit beruht; diese Idee ist aber nicht in den einzelnen Ausdrücken „Fülle der Olamim" oder „Ende der Zeiten" enthalten, sondern in der Darstellung, daß Gott durch einen Blick auf seine Zeiten das Eintreten des Endes feststellt. Gott kennt die Zeiten, ehe sie kommen; ihm liegt die ganze Weltzeit ausgebreitet vor den Augen, wie ein Dokument oder wie eine Uhr; da ist jede Zeitepoche, jede Stunde des Welttages nach ihrem Inhalt bezeichnet; die letzte davon trägt die Aufschrift „Ende der Zeiten" und daneben auch „Herrschaft Israels".

Den gleichen Sinn wie das „Vollwerden der Olamim" Esr 11 44 hat das „Vollwerden der Zeiten des Olam" Tob 14 5. Es wird hier die Rückkehr aus dem babylonischen Exil geweissagt: „Gott .. wird sie in das Land zurückbringen, und sie werden das Haus bauen, *οὐχ οἷος ὁ πρότερος, ἕως πληρωθῶσι καιροὶ τοῦ αἰῶνος*" (cod. Sin. *χρόνος τῶν καιρῶν*, kaum richtiger). Da *οὐχ οἷος ὁ πρότερος* offenbar nur nach dem kanonischen Esr 3 12 zu verstehen ist, so weist der *ἕως*-Satz auf den Eintritt

[1] *συντέλεια*, consummatio, *τελείωσις* (*τῶν ἡμερῶν* etc.) gehören nicht hierher (gegen Volz S. 166); sie bedeuten „Ende", nicht „Fülle" (der Tage usw.).

der messianischen Restitution hin. Die Heilszeit ist das Ende (oder die Fülle) der Zeiten; mit ihrem Eintritt erreichen sie ihr Ende, d. h. ihre Endepoche.

Vom Ende der Weltzeit wird weiter auch Paulus *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* Gal 4 4 gemeint haben. Denn 1 Kor 10 11 sagt er, daß das Ende der Äonen (*τὰ τέλη τῶν αἰώνων*)[1] „zu uns“, d. h. der gegenwärtigen Generation, gekommen sei, eine Aussage, die ohne weiteres verständlich ist, wenn mit dem „Ende der Olamim“ die abschließende Epoche der Weltentwickelung, nämlich die Heilszeit selbst und ihre unmittelbare Vorbereitung, gemeint ist. Paulus kennt also diese Auffassung des Ausdrucks „Ende der Zeiten (des Olam)“, und es ist kein Grund denkbar, weshalb *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* von *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* verschieden sein sollte. Freilich liegt die Vermutung nahe, daß der Ausdruck Gal 4 4 durch eine Ideenassoziation mit der Idee von den Zeiten der Unmündigkeit und der Knechtschaft unter den Weltelementen (v. 3) zusammenhängt; es geht aber doch nicht an, den Ausdruck nach dem speziell an dieser Stelle vorliegenden Zusammenhang zu verstehen[2]. Hätte Paulus einfach an das „Ende der Zeit der Unmündigkeit“ gedacht, dann hätte er weder das beziehungslose *τοῦ χρόνου* gesetzt, noch den umständlichen Ausdruck gewählt.

Wie Markus *ἐπληρώθη ὁ καιρός* (1 15) und der Verfasser von Eph *τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν* (1 10) verstanden haben, läßt sich nicht feststellen.

B.

Die im folgenden zu besprechenden Ausdrücke sind den unter A behandelten äußerlich ähnlich, insofern sie von einem Vergehen oder Vorübergehen des Olam reden; deshalb werden sie auch als Belege der Lehre vom Weltuntergang angeführt. Die Bedeutung ist aber ganz verschieden; sie beruhen nicht, wie jene, auf der Gleichsetzung des „Endes des Olam“ mit der Heilszeit (Ende des Olam = letzte Epoche der Weltzeit, oder gar Endziel der Weltgeschichte), sondern sie reden von einem vor der Heilszeit (oder vor der zweiten Heilsperiode) eintretenden Vergehen des Olam oder des Olam hazze.

Vor allem sei die bekannte Stelle Esr 7 29f. erwähnt: Et erit post annos hos et morietur filius meus Christus et omnes qui spiramentum habent

[1] Derselbe Ausdruck Test. Levi 14 1 Rez. A. — Bar 21 8: „Du kennst allein die Enden (so wahrscheinlich statt Sing. zu lesen) der Zeiten, ehe sie kommen“.

[2] Wie Bousset (Schriften des NT herausgegeben von J. Weiss II², S. 60) zu tun scheint.

hominis. (v. 30) Et convertetur saeculum in antiquum silentium ...., ita ut nemo derelinquatur. Nach Ablauf der 30- oder 400jährigen Messiasherrschaft (s. S. 108 Anm. 4) soll die ganze Menschenwelt sterben. Aber auch nur diese; ein Untergang der übrigen Welt ist nicht angedeutet, und es ist unzulässig, ohne besonderen Grund den Begriff des Olam gegen den durchgehenden Gebrauch Esras auf die übrige Welt auszudehnen. Wenn aber Esra den Untergang der ganzen Menschenwelt annimmt, dann geschieht das nicht deswegen, weil ihm die zweite Heilsperiode transzendenter Art wäre (das würde übrigens solche Konsequenzen kaum erfordern können). Über seine wirklichen Motive vgl. S. 116ff.

Auf einer analogen Konstruktion der Heilszeit beruhen die Bar 36 11b 40 3bc gegebenen Andeutungen. Es leidet kaum einen Zweifel, daß sie interpoliert sind, und zwar vermutlich auf Grund der Esra-Stelle. Bar 40 3 ist hier von Interesse:

ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ (des Messias) *μένει εἰς τὸν αἰῶνα,*
ἕως τελεσθῇ ὁ αἰὼν τῆς φθορᾶς,
καὶ ἕως πληρωθῶσιν οἱ καιροὶ οἱ προειρημένοι.

Wie Esr 7 29f. wird hier ein Untergang des Olam am Ende der ersten, messianischen Heilsperiode angenommen (nach 36 11b erfolgt an diesem Zeitpunkt auch eine Auferstehung und ein Gericht, wie Esr 7). Der Olam des Verderbens (d. h. der dem Verderben verfallende Olam; vgl. Leib des Todes Röm 7 24, Mann des Todes 1 Kön 2 26 2 Sam 19 29) ist entweder wie Esr 7 30 die Menschenwelt, oder Olam ist hier reiner Zeitbegriff, und der Olam des Verderbens eine Bezeichnung des Olam hazze (so Charles), zu dem dann hier die Messiaszeit ausdrücklich gerechnet wäre (das ginge über Esr 7 29f. hinaus, vgl. S. 118 f.). In keinem Falle ist vom Weltuntergang in unserem Sinn die Rede; die Motive des unbekannten Interpolators sind aber nicht zu ermitteln.

Die auch von Dalman S. 294 Anm. 8 und Volz S. 35. 65 angenommene Interpolation der beiden Stellen beruht auf folgenden Gründen: Die Bemerkungen werden ganz beiläufig (in leicht abzutrennenden Nebensätzen) eingeführt, und sind so knapp gehalten, daß man sie erst durch Stellen aus anderen Schriften — m. W. kann nur Esr 7 29f. in Betracht kommen — aufhellen kann. Sie stehen in der ApkBar ganz isoliert; das Interesse knüpft sich sonst überall — und auch in dieser Vision Kap. 36ff. — an das Aufhören der unglücklichen Gegenwart und den Eintritt der Messiaszeit; diese bringt das Heil, und mit ihr fängt der Olam habba an. So auch Kap. 29f., wo erst der christliche Einschub von 30 1 (s. S. 102) den Schein einer Zweiteilung der Heilszeit hervorgebracht hat. In 40 3a ist

μένει εἰς τὸν αἰῶνα neben der in v. 3bc sofort folgenden Beschränkung sinnlos. Die *καιροὶ προειρημένοι* in v. 3c sind in Baruch gar nicht erwähnt; denn Baruch sagt nichts über die Dauer der messianischen Heilszeit, außer daß sie ewig ist (40 3 73 1). Die Messiaszeit ist „das Ende des Vergänglichen und der Anfang des Unvergänglichen“ (74 2), d. h. selbverständlich: mit ihrem Eintritt endet das Vergängliche (= die Herrschaft der Heiden) und fängt etwas Unvergängliches (die Macht und das Glück Israels) an. In demselben Sinn werden auch 28 5 das Vergängliche und das Unvergängliche einander entgegengestellt, und das Unvergängliche dann in Kap. 29 als die Messiaszeit vorgeführt. Das Vergängliche ist das Glück der Sünder 21 19 (vgl. überhaupt § 8)[1].

Endlich finden sich die Ausdrücke saeculum corruptum Esr 4 11, *οὗτος ὁ αἰὼν ὁ παρερχόμενος* (opp. „jener Olam ohne Ende“) Bar 48 50, cum supersignabitur saeculum quod incipiet pertransire (Umschreibung des Futurs) Esr 6 20[2]. Es ist hier überall vom Olam hazze die Rede (das Pronomen wird durch Relativsatz oder Partizip ersetzt). Daß der Olam hazze vorübergeht oder zugrunde geht, heißt, daß die gegenwärtigen geschichtlichen Verhältnisse aufhören.

Auf einem fehlerhaften Text beruht die bisherige Übersetzung von Hen 91 14e: „die Welt wird [in der neunten, vorletzten Woche] für den Untergang aufgeschrieben werden“. Schon aus inneren Gründen ist dieser Text wenig wahrscheinlich[3]. Mag man „die Welt“ von der Menschenwelt oder, wie gewöhnlich, von der ganzen Erde verstehen, in keinem Falle wird in der 10. Woche die Ausführung des Beschlusses erwähnt — das Vergehen der Himmel, das in der 10. Woche stattfinden wird, ist kein Weltuntergang. In der Tat zeigt auch der handschriftliche Befund, daß עולם hier (wie in v. 14a, s. S. 49 Anm. 3) die alte Bedeutung „Ewigkeit“ hat. Denn die bisher immer vorgezogene Lesart, die griechisch lauten würde: *καὶ ἀναγραφήσεται εἰς ἀπώλειαν αἰών*, beruht offenbar auf einer ganz leichten Änderung der von der besten Handschrift (g)[4] gebotenen und

---

[1] Es sei hier daran erinnert, daß Baruch (3 *ff.* 4 1) ausdrücklich bestreitet, daß der Olam zum anfänglichen Schweigen zurückkehren werde. (Der Olam ist auch hier die Menschenwelt; Ryssel übersetzt 3 7a תצבירתא = *κόσμος* mit „Weltgebäude“; aber *κόσμος* wird hier wie sonst oft die Menschen bezeichnen).

[2] Vgl. auch ApkAbr 17; s. o. S. 33.

[3] Dalman (S. 139) streicht die ganze Aussage.

[4] Noch eine Handschrift der besseren Gruppe (t) liest mit demselben Sinn: *εἰς ἀπώλειαν εἰς αἰῶνας* (laḥaguel la'ālām, während g: laḥaguela 'ālam, und der gewöhnliche Text: laḥaguel 'ālam bietet).

von Charles in seiner Ausgabe (1906) aufgenommenen[1] Lesart: καὶ ἀναγράψει εἰς ἀπώλειαν αἰῶνος (doch ist die aktive Form des Verbums kaum richtig). Daß dies den ewigen Untergang, nämlich (nach v. b) der Gottlosen oder ihrer „Werke", aussagen will, dürfte selbstverständlich sein.

§ 12. Der Himmel als Schauplatz des messianischen Heils.

Die Frage, ob der Himmel jemals als vorläufiger oder definitiver Aufenthaltsort der Abgeschiedenen betrachtet wird, geht uns nichts an. Wir untersuchen ja überhaupt nur die Vorstellungen über die Heilszukunft der Lebenden. Ihr Schauplatz war von Anfang an die Erde; es wird aber behauptet, daß die „moderne" Eschatologie denselben wohl nicht immer, aber sehr häufig in den Himmel verlege. Die Forderungen, die man an eine Stelle macht, ehe man eine Deutung nach dieser Richtung hin gutheißt, sind aber oft bescheiden und niemals streng. In der Tat beruht die Behauptung überall auf einem Schein.

a) Am meisten muß es wundern, daß man das harmlose Bild Ass Mos 10 9f. nicht als Bild belassen will:

Altabit te (Israel) Deus
et faciet te haerere caelo stellarum,
loco habitationis eorum,
(v. 10) et conspicies a summo
et vide[bi]s inimicos tuos in terram[2]
et cognosces eos et gaudebis etc.

Die Erhöhung an den Himmel, ein recht gewöhnliches Bild der Macht und Herrlichkeit (Jes 14 13 Obad 4 Jer 49 16 51 53 Ps Sal 1 5 Luk 10 15; vgl. die Bezeichnung der Juden als „Sterne des Himmels" Dan 8 10 Hen 46 7), wollen Charles z. St., Volz S. 29. 380, Bertholet S. 462 buchstäblich verstanden wissen. Aber selbst der Kommentator, Charles, gibt keine Gründe dafür an.

b) Hen 91 16 (aus der Wochenapokalypse) nehmen Charles, Volz S. 295. 298. 378 u. ö. den Himmel als Heilsschauplatz an. Diese Annahme beruht hier auf einem Schluß e silentio, nämlich darauf, daß nach

[1] Dagegen kehrt er in seiner Übersetzung von 1912 zum gewöhnlichen Text zurück. Hier (s. Note zu v. 14) hält er übrigens unbegreiflicherweise auch für g und t die Übersetzung „Welt" hartnäckig fest. Das ist formell möglich, da die Präposition la auch im Äth., hier freilich „im ganzen selten" (Dillmann Gr. § 179), das Objekt einführen kann.

[2] Für „Erde" vermutet Charles für den Urtext „Gehenna". Er geht dabei von der falschen Voraussetzung (s. S. 185) aus, daß die Heiden beim messianischen Gericht sämtlich getötet werden und deshalb nachher nicht mehr auf der Erde zu sehen sind.

der vermeintlichen „Aufschreibung der Welt für Untergang“ v. 14 im folgenden wohl ein neuer Himmel, aber keine neue Erde verheißen wird. Indessen ist v. 14 vielmehr von einer Aufschreibung (der Sünder oder ihrer Werke) für ewigen Untergang die Rede (s. oben S. 71f.), und was vom neuen Himmel zu halten ist, darüber haben wir S. 24f. geredet.

c) Die Eschatologie der Paränesen des Henoch (Hen 91—93? 94—105). Nach Charles, Volz, Bertholet sollen auch die Paränesen des Henoch als Schauplatz der die Geschichte abschließenden Heilszeit den Himmel annehmen. Volz (S. 15f.) läßt dies Urteil nur für die Kap. 102—104 gelten, während in den früheren Kapiteln „Gericht und Heil auf der Erde spielen“. Diese angebliche Differenz zwischen Kap. 94 bis 101 und Kap. 102—104 erscheint bei Charles (1912, S. 218ff.)[1] dadurch ausgeglichen, daß er den Paränesen eine chiliastische Eschatologie zuschreibt: das transitorische irdische Messiasreich werde durch das Endgericht abgeschlossen, bei dem die lebenden Gerechten in den (neuen) Himmel erhoben werden; die gestorbenen Frommen, die bis dahin in der Scheol ein glückliches Leben führten, siedeln dann ebenfalls in den Himmel über, was Charles eine Auferstehung, nämlich im Geiste, nennt. Nach Volz dagegen kommen in Hen 102ff. die gestorbenen Frommen gleich mit dem Tode in die volle himmlische Seligkeit, wohin dann beim (einzigen) Gericht die noch lebenden Frommen ihnen nachfolgen.

Die Konstruktion von Charles beruht auf drei Stellen. a) Zunächst auf 91 15f. Das ist nun eine Stelle aus der Wochenapokalypse, deren Anschauungen Charles mit denen der Paränesen in einer Darstellung verbindet, obgleich er die Wochenapokalypse als ein Fragment ansieht, das der Verfasser der Paränesen oder der Herausgeber des ganzen Henoch in die Paränesen eingegliedert habe. In Hen 91 12—17 nimmt nun Charles (mit vielen anderen) chiliastische Anschauung wahr. Das ist aber nur Schein (vgl. S. 102). — b) Die zweite Stelle ist 100 5. Die hier im letzten Satz angedeutete Änderung des Zustandes der gestorbenen Gerechten kann nach Charles nicht beim Anbruch der irdischen Messiaszeit stattfinden, muß es also bei dem zu postulierenden nachmessianischen Endgericht tun. Weshalb? Weil der Verfasser einen langen [Todes-] Schlaf der Gerechten voraussetzt. Da er das Messiasreich recht bald erwarte — so wird wieder auf Grund der Wochenapokalypse angegeben —, werde es bis dahin keinen langen Schlaf geben können. Das ist offenbar schon an sich eine recht anfechtbare Begründung. Dazu kommt nun

[1] Siehe auch die Anmerkungen zu Kap. 104ff. und Eschatology S. 203ff.

noch, daß der Satz, der hier in Frage steht (100 5d), entweder völlig korrupt oder auch unecht sein muß. Erstens ist nämlich im Zusammenhang (v. 1–6) nur von dem Geschick der lebenden Frommen die Rede; der Schlaf der Gerechten in v. 5d kann aber nur der Todesschlaf sein[1]. Zweitens stimmt dieser Ausdruck nicht mit der sonstigen Anschauung der Paränesen vom Zustand der gestorbenen Frommen. Denn die 103 3f. erwähnte Freude der Geister findet wahrscheinlich (s. S. 76) schon gleich nach dem Tode statt; dieser Zustand der Freude kann aber unmöglich ein Schlaf heißen. Denn dieser Ausdruck, von den Toten gebraucht, war damals ein ganz neues lebendiges Bild, kein versteinerter Terminus wie bei uns. — c) Am wichtigsten ist die Stelle 104 1–6. Hier begegnet eine Reihe von Aussagen, deren Art es nach Charles unmöglich macht, das hier beschriebene Glück der Gerechten auf die Messiaszeit zu beziehen; es könne erst im Himmel eintreten. Diese Aussagen sind: „ihr werdet leuchten wie das Licht des Himmels“ (v. 2); „die Pforten des Himmels werden euch aufgetan werden“ (ib.); „ihr sollt Genossen der Heerscharen des Himmels werden“ (v. 6). Jedoch muß die letzte Aussage nach der Lesart der besseren Handschriften vielmehr lauten: „ihr werdet der Güter[2] des Himmels teilhaft werden“. Von diesen Aussagen auf einen himmlischen Schauplatz des Heiles der Gemeinde[3] zu schließen, ist aber unbedingt ausgeschlossen. Es scheint, daß Charles sich die Schwierigkeiten, die seiner Auffassung entgegenstehen, nicht klargemacht hat. Das Heil, das 104 1–6 den Gerechten verheißen wird — und zwar den lebenden, von den Toten ist nicht die Rede —, kann kein anderes sein als eben dasselbe, das die früheren Kapitel der Paränesen im Auge haben, und dessen irdische Art von diesen her genügend feststeht. Das besteht einfach darin, daß die Sünder, die in der Gegenwart die Macht haben,

[1] Die Auffassung Bousset's (S. 311), es sei ein wirklicher Schlaf gemeint, durch den die (noch lebenden) Gerechten der Zeit der letzten Not entzogen werden, ist wenig glaublich. — Gegen die bisherigen Erklärer will Charles v. 4 und 5 auf die Toten beziehen, aber mit Unrecht, da v. 1–3 (4b) und v. 6 von den Lebenden handeln müssen.

[2] ḫērāna (msc. plur.) = die Guten; wenn aber das Wort überhaupt richtig ist, muß es neutral gemeint sein. Charles zieht noch die Lesart der schlechteren Handschriften (ḫarā = Heerscharen) vor. Flemming dagegen folgt zwar der anderen, vermutet aber, daß das griech. τῶν ἀγαθῶν aus τῶν ἀγγέλων korrumpiert sei.

[3] Die erste Voraussetzung dafür, daß der Abschnitt hier überhaupt in Betracht kommen kann, ist, daß er nicht speziell vom Geschick der gestorbenen Frommen, sondern von dem der Lebenden, der Gemeinde (die natürlich auch Auferstandene umfassen kann), handelt. Daß er das wirklich tut, ist meine Meinung. Ob auch Charles so denkt, ist mir nicht möglich herauszufinden. Im folgenden wird nur die (an sich nächstliegende) Möglichkeit berücksichtigt, daß er in diesem Punkt mit mir einverstanden ist.

von einem vernichtenden Schlage, einem „großen Gericht", getroffen werden, wodurch die Frommen obenan kommen und „über ihre Feinde nach Belieben herrschen" (95 3 96 1).

Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Inhalt der kleinen Schrift. I. Das Gericht über die Sünder ist ihr Hauptthema; gleich nach den einleitenden Worten wendet der Verfasser sich 94 5b den Sündern zu, beschreibt ihr Tun und Treiben und mit besonderer Vorliebe ihren künftigen Untergang. Von 94 6 bis 102 3 setzt sich seine Droh- und Schelt-rede gegen sie fast ohne Unterbrechung fort. Nur ein paarmal (94 11; 96 8b 99 10 100 5) gleitet der Blick des Redenden ganz kurz und beiläufig auf das mit dem Untergang der Sünder gegebene Glück der Gerechten über; außerdem taucht 95 3 96 1–3 97 1 99 3[1] ganz abrupt eine Anrede an die Gerechten auf, die man, jedoch mit Ausnahme von 96 1–3, kaum für ursprünglich halten kann. — II. Erst 102 4 wendet der Verfasser sich an die Gerechten, und diese Adresse behauptet sich im folgenden, allerdings mit ein paar Unterbrechungen 102 9f. 103 5–8[2] 104 7–9, die jedoch sehr erklärlich sind. Mit der Adresse wechselt auch das Thema; das Heil der Gerechten wird jetzt verhandelt. A. Zunächst kommt das alte Problem, über das die Juden nie zur Ruhe kamen, nämlich das bis

---

[1] Dagegen nicht 101 1. Denn da schon in v. 2 „ihr" die Sünder meint (vgl. 100 11f.), so ist in v. 1 statt „Kinder des Himmels", was eine singuläre Bezeichnung der Gerechten wäre, ohne Zweifel „Kinder der Erde" (vgl. 100 6 102 3 105 1) zu lesen, eine Korrektur, die man schon längst hätte vornehmen sollen. Durch diese Änderung fällt jeder Grund weg, die „Kinder der Erde" als Qualitätsbezeichnung für die Sünder aufzufassen. Die „Kinder der Erde" ist eine vox media (= Menschen); man vergleiche, daß z. B. in der Apk Esr bald die Frommen, bald die Gottlosen als „Erdenbewohner" bezeichnet werden.

[2] Dagegen können 103 9a nicht die Sünder angeredet sein. Die Rede v. 9b–15 ist auf jeden Fall eine Rede der Gerechten; statt der von Charles 1893, Beer, Martin vorgezogenen 3. Person der Verben ist nach dem überwiegenden Zeugnis der MSS mit Dillmann, Flemming, Charles 1906 und 1912 die 1. Person als die ursprüngliche zu betrachten. Nun steht aber v. 9a: „saget nicht zu (la) den Gerechten usw." (dem la geben Beer, Martin die Bedeutung „von", Flemming: „im Sinne von", Charles: „in regard to"). Deshalb sagt Charles 1912, es seien die Sünder, die hier sprechen, aber sie „nehmen die Rolle der Gerechten an und reden aus deren Person heraus". Aber das ist künstlich, und, was entscheidend ist, wir hätten in diesem Fall aus der Rede den Spott der Sünder gehört. Der Ton der Rede ist aber einfach klagend; wie Charles ihn höhnisch finden kann, verstehe ich nicht. Auch die Auffassung Dillmanns, es sprächen hier die gestorbenen Gerechten zu ihren noch lebenden Glaubensbrüdern, finde ich unbrauchbar (vgl. unten S. 76 Anm. 2). Das la v. 9a ist also zu beseitigen; man lese: „Saget nicht, ihr Gerechten!" [Statt „die gelebt haben" (Beer) kann man ebensogut und muß man hier präsentisch übersetzen]. Jetzt schließt sich 104 1–6, das die tröstende Erwiderung auf die Klage ist, natürlich an.

zum Tode sich erstreckende und zum Tode führende Unglück des einzelnen Frommen, zur Sprache (102 4—103 4). Der Verfasser löst es durch die Verheißung eines glücklichen Lebens der Geister; die Auferstehung könnte im Verbum „leben“ (103 4), das „wiederaufleben“ bedeuten kann, ausgesprochen sein, ist aber doch kaum gemeint, weil der Verfasser so beharrlich von den „Geistern“ redet. Es handelt sich also nur um eine Belohnung der gestorbenen Frommen im Jenseits. Das ist nun dem Verfasser eine Gelegenheit, auch an die Strafen zu erinnern, die im Jenseits der Sünder, wenigstens derer, „an denen zu ihren Lebzeiten kein Gericht vollzogen wurde“ (v. 6)[1], harren 103 5—8. — B. Dann geht der Verfasser in derselben abrupten Weise, in der auch 102 4 die Wendung der Rede erfolgte, dazu über, den auf der Erde bleibenden Gerechten die künftige Wendung ihres irdischen Geschickes zu verkündigen; das ist ja die positive Wendung des Hauptthemas, der Vernichtung der Sünder. Der eigentlichen Verkündigung (104 1—6) schickt er eine Klage der Gerechten über ihre elende Lage voraus (103 9—15, vgl. vorletzte Anm.) und auf diesem düsteren Hintergrund tritt dann 104 1ff. das künftige Glück um so heller hervor und wird auch mit besonders leuchtenden Farben gemalt. — Von 103 9 an ist also nicht mehr die Rede von den gestorbenen Frommen, sondern von der alle Zeit lebenden Gesamtheit. Es wird freilich auch hier noch auf den unglücklichen Tod der Frommen hingedeutet (z. B. v. 15)[2]; das ist aber eben ein Zug an der Gesamtlage der Gemeinde, daß ihre Bedrückung sich bis zur Hinmordung einzelner Glieder steigern kann. Es sind die lebenden Gerechten, die v. 9—15 über ihr Los klagen. Das geht besonders aus 104 1—6, der Erwiderung auf die Klage, hervor. Diese handelt deutlich, wie wohl keiner bezweifelt, von der Gesamtheit der lebenden Frommen.

Charles will nun, daß das hier 104 1—6 beschriebene Heil erst in einer nach der Messiaszeit eintretenden zweiten Heilsperiode verwirklicht werde. Auch er scheint aber doch zu meinen, daß der Abschnitt Antwort gibt, nur nicht direkt[3], auf die vorhergehende Schilderung des Elendes der Frommen (103 9—15). Wie ist aber dann seine ersterwähnte Auffassung möglich? Denn die 103 9—15 geschilderte Notlage wird doch

[1] Das war die ältere Anschauung (vgl. Hen 22), deren Vorhandensein für diesen Punkt die (relative) Selbständigkeit der jüdischen Entwickelung beweist.

[2] Das ist offenbar der Grund, weshalb Dillmann in den v. 9—15 redenden Gerechten die gestorbenen Frommen findet.

[3] Das bezieht sich aber nur darauf, daß 104 1ff. sich an die Gerechten wendet, während 103 9ff. nach der (falschen) Meinung von Charles von den Gottlosen gesprochen wird.

schon durch die Messiaszeit völlig geändert; schon dann werden die hier laut gewordenen Klagen alle verstummen. Weshalb sollte der Verfasser diese Messiaszeit überschlagen? und wie könnte er es, ohne durch eine einzige Bemerkung es anzudeuten? Die Sache CHARLES' steht aber um kein Haar besser, wenn er den Zusammenhang mit 103 9–15 leugnen will. Denn wenn der Verfasser die ganze Schrift hindurch (mit Ausnahme des Abschnittes vom Geschick der Gestorbenen 102 4—103 8) das Heil der Gerechten an die Vernichtuug der Sünder geknüpft hat, wie könnte er dann ohne jede Andeutung plötzlich von einem ganz anderen Heil reden? Und sieht man näher zu, wird man bald gewahr, daß auch in unserem Abschnitt 104 1–6 das Heil unmittelbar auf die Zeiten des Unglücks folgt und nicht durch eine messianische Zwischenperiode, die ja auch eine Heilszeit ist, von jenen getrennt sein kann. Vgl. v. 2:

Zuerst seid ihr beschämt worden durch Unglück und Not;
Jetzt aber werdet ihr scheinen wie das Licht der Sonne.

Womöglich noch deutlicher zeigt v. 3, daß die Lage der Frommen bis zum Erscheinen des hier verheißenen Heils eine gedrückte, und das Heil an das Gericht über die Sünder geknüpft ist:

Mit eurem Geschrei schreiet nach dem Gericht[1],
und es wird euch erscheinen.

Es hat keine Aussicht, das hier erwähnte Gericht für ein nachmessianisches ausgeben zu wollen; denn das Schreien nach dem Gericht entspricht zu deutlich der Lage und Stimmung der Gerechten, wie die früheren Kapitel sie uns zeichnen. Die Gerechten schreien, weil sie in Not sind. Dann aber ist das „Gericht" dasselbe wie sonst in der Schrift, die Vernichtung der Gottlosen. — Der Weg, den CHARLES geht, um für Kap. 104 den Himmel als Heilsschauplatz behaupten zu können, ist gewiß nicht gangbar.

Einen anderen Weg schlägt VOLZ ein. Er will den Abschnitt 102 4—104 von den früheren Kapiteln abtrennen und als selbständiges Stück fassen. Der Grund ist aber nur der, daß die eschatologische Anschauung eine andere sein soll als in Kap. 94—102 3, und der Unterschied besteht wesentlich darin, daß hier der Himmel, dort die Erde den Schauplatz des Heils abgeben soll. Von diesem Punkte aber abgesehen, steht alles andere der Meinung von VOLZ entgegen. In formeller Hinsicht deutet nichts darauf hin, daß mit 102 4 eine neue Schrift anfange. Der abrupte Übergang von einem Thema zum anderen 102 4 ist überhaupt eine

[1] So wörtlich; „mit eurem Geschrei" wird doch wohl einen Infin. absol. des Urtextes vertreten.

stilistische Eigentümlichkeit des Verfassers, die wir auch sonst beobachten (96 1 4 103 5 9 104 7). Eine andere formelle Übereinstimmung zwischen den beiden angeblich selbständigen Teilen liegt vor im Gebrauch der Einleitungsformeln „ich sage euch", „ich schwöre euch", die sich auch nach 102 4 finden. Noch mehr wiegt es, daß die beiden Teile im Stil und im Ton einander gleich sind. Auch Ausdrücke und Gedanken haben sie gemeinsam. Besonders bedeutsam ist in dieser Hinsicht, daß die sonst so seltene Hindeutung auf literarische Wirksamkeit der Gottlosen sich hier in beiden Teilen der Schrift findet (98 15 und 104 10). Beidemal findet sich ganz in der Nähe die Klage darüber, daß die Gottlosen „die Worte der Wahrheit ändern, oder fälschen" (99 2 und 104 9). Sowohl vor als nach 102 4 begegnet die Anschauung, daß das Gebet der Gerechten das Gericht gleichsam herbeiruft (97 3 5 99 3 104 3), oder der Gedanke, daß die Naturmächte und die Elemente die Taten der Sünder sehen und deshalb auch beim Gericht von Gott als Zeugen gegen sie vorgeladen werden (100 10 104 8; nach Charles auch 97 7), oder der Wunsch des gottlosen Menschen, sich vor der richterlichen Offenbarung Gottes zu verbergen (104 5 102 3).

Dies mag genügen, um die enge Verwandtschaft, die zwischen den beiden Teilen besteht, darzulegen. Zwischen den Kapiteln 91 92 und Kap. 103 1–4 gibt es allerdings eine gewichtige Differenz: nach 91 10 = 92 3 werden „die Gerechten aus dem Schlaf auferstehen"; dagegen ist 103 1–4 eine Auferstehung wohl sicher nicht gelehrt, und auch wenn sie es wäre, würde dennoch die eben zitierte Stelle 91 10 = 92 3 unmöglich zu derselben Schrift gehören wie 103 1–4. Denn gehörten sie zusammen, würden die charakteristischen Termini „Schlaf" und „auferstehen" an der Hauptstelle 103 1ff. unmöglich beide fehlen können. Diese Differenz gibt aber kein Recht, das Stück 102 4—104 von dem Vorhergehenden abzutrennen. Denn die Kapitel 91—93 sind uns ja in schlechter Ordnung überliefert; auch werden hier Interpolationen angenommen; was hier überhaupt den Paränesen angehört, ist noch zweifelhaft; die zitierten Stellen, wo auch die Wiederholung des identischen Ausdrucks verdächtig ist, tun es jedenfalls nicht.

Sind also 102 4—104 kein selbständiges Stück, dann ist zu behaupten, daß die Ausdrücke, die für Charles, Volz, Bertholet u. a. als Zeugnisse für einen himmlischen Schauplatz der messianischen oder nachmessianischen Heilszeit gelten, einfach symbolische oder hyperbolische Beschreibungen eines rein irdischen Glückes sein müssen, sofern sie dann nicht auf Textkorruption oder -änderung beruhen. Über den symbolischen Wert des „Leuchtens wie das Licht des Himmels" sehe man

S. 152ff. „Güter des Himmels", deren Genuß 104 6 verheißt, gibt es doch auch auf der Erde; der Ausdruck ist übrigens singulär, seine Bedeutung ungewiß. Was endlich die letzte Verheißung angeht, „die Pforten des Himmels werden euch aufgetan", so liegt ja die Ergänzung „damit ihr eingehet" für unsere Empfindung und Bildgebrauch sehr nahe. Aber andererseits ist das Bild doch nicht derart, daß es solches Verständnis schlechthin fordert. Denn das Auftun der Pforten kann auch mit dem Zweck geschehen, daß etwas hinausgelassen werde, in casu der Segen des Himmels, die in v. 6 erwähnten Güter des Himmels. Durch die Pforten des Himmels kommen Hen 34—36 Wind, Tau, Regen, Schnee, Hagel, also freilich nicht lauter gute Dinge. Aber hauptsächlich kommt doch der Regen vom Himmel; wenn Gott den Regen und Tau zurückhält, dann schließt er die Fenster des Himmels (101 2). Wie dies dort (101 2) Strafe und Ausdruck des göttlichen Zornes über die Gottlosen ist, so könnte hier das Eröffnen der himmlischen Fenster oder Pforten die Gnade und das Wohlwollen Gottes gegen die Gerechten bezeichnen sollen. Zweifelhafter ist dagegen, ob das Bild die Gewährung geistiger Güter, etwa die Gewißheit der Gebetserhörung, ausdrücken soll, oder ob es vielleicht in allegorischer Weise die offene Verbindung zwischen Himmel und Erde, die aktive Betätigung des göttlichen Weltregimentes statt der bisherigen Zurückgezogenheit Gottes vom Weltgeschehen darstellen will.

d) Die Bilderreden des Henoch. Durch diese ganze Schrift hindurch geht die Anschauung, daß das Heil der Frommen vom Unheil der Gottlosen abhängig sei. Oft wird dies Unheil als eine Vertreibung von der Erde angeschaut (38 1 45 6 53 2 69 27f.); niemals kommt das Heil umgekehrt zustande, nämlich dadurch, daß die Frommen von der Erde und den Sündern weggerückt würden. Ausdrücklich wird auch an mehreren Stellen die Erde als Heilsschauplatz erwähnt (38 2 45 5 51 5)[1]. Dennoch haben die Forscher sich schwer darein finden können, daß die Bilderreden mit ihrer angeblich so fortgeschrittenen und einzigartigen Eschatologie an diesem Punkte eine rückständige Denkweise verrieten. Deshalb haben sie nur zu willig einige Stellen, die mehr oder weniger deutlich einen himmlischen Heilsschauplatz anzunehmen scheinen, ohne kritische Bedenken aufgenommen. Unter diesen Stellen gibt es eine (51 4c), die besonders in dem Wortlaut der jüngeren Handschriften gerade heraus sagt: „alle werden Engel im Himmel werden"[2]; die anderen an-

[1] Vgl. Volz S. 370.

[2] Auch der Text der älteren Handschriften (= Charles 1906) kann so übersetzt werden; vgl. überhaupt S. 151f.

geführten Stellen sind wenigstens zweifelhaft. Den Ausgleich mit der zuerst erwähnten Anschauung, daß das Heil auf der Erde erlebt werde, suchen z. B. Volz (S. 371) und Bertholet (S. 460) darin, daß Himmel und Erde zusammen den Heilsschauplatz abgeben sollen; die Erde sei eben die verklärte Erde, Himmel und Erde fließen für den Verfasser ineinander über, der Himmel auf Erden, die Erde im Himmel — das sei seine Lehre[1]. Es wäre wahrlich recht erstaunlich, solche modernpoetischen Phrasen vom Munde des alten Apokalyptikers zu vernehmen, und in der Tat hat erst die exegetische Harmonistik ihm sie eingegeben. Auch wenn die alte Übersetzung von 51 4c das Ursprüngliche träfe, würde man nur sagen können, daß der Verfasser zwei verschiedene Heilsschauplätze kenne, die er unvermittelt nebeneinander stehen lasse. Zu jenem anderen Satze, die zum Himmel verklärte Erde oder der auf die Erde sich herablassende Himmel sei der Schauplatz des Heils, fehlt jedes Recht, außer das der (vermeintlich) notwendigen Kombination; denn freilich erst bei solcher Kombination würde die Doppelheit sich in eine höhere Einheit auflösen. Der Verfasser selbst hat aber diese Kombination nicht gemacht; denn hätte er die gewaltige Idee erzeugt, dann hätte er sie in der kräftigsten und mannigfaltigsten Weise zu Worte kommen lassen. So wie es jetzt ist, gibt es aber nur jene unaufgelöste Doppelheit, die unerträglich ist.

Die Auflösung kann aber nur die sein, daß man die ganze Rede von einem himmlischen Heilsschauplatz fallen läßt[2]. Sie ist zum Verständnis der angeführten Stellen auch nicht notwendig. Letzteres ist eine Erkenntnis, die auch Volz besitzt; denn zu der einzigen Belegstelle, die er für die Annahme eines himmlischen Heilsortes anführt (41 2), bemerkt er S. 370: „das Reich ist ein himmlisches Reich, aber es ist möglicherweise mit der Erde gleichgesetzt". Unter diesen Umständen ist die Rede vom „himmlischen Reich" in diesem Zusammenhang eine leere Redensart. — Bertholet dagegen nennt S. 462 ohne jede Reservation Hen 39 4 8 41 2 45 3 als Belege für die genannte Anschauung. Charles (1912) in der Bemerkung zu 45 4f. führt dafür 45 4 und 51 4 an; die letztere Stelle muß aber durch eine Sorglosigkeit von der 1. Auflage des Kommentars wiederholt sein, da Charles sie jetzt ganz anders auffaßt (vgl. S. 152). Die Stelle 41 2, die Bertholet und Volz für die An-

[1] Volz S. 371 (vgl. auch Bertholet aaO.) führt solche Anschauung auf eine „gewisse Verschwommenheit des Denkens" zurück.

[2] Die Möglichkeit, die angenommene Doppelheit des Heilsortes zum Ausgangspunkt einer Quellenscheidung zu machen, wird wohl allgemein abgewiesen (vgl. Volz S. 371).

schauung vom Himmel als Heilsort anführen, verwertet Charles (s. zu 45 4f.) im entgegenstehenden Sinne, und offenbar mit Recht; denn die „Stätte, von wo die Sünder vertrieben werden" — der Heilsort ist gemeint —, kann doch unmöglich der Himmel sein. Bertholet und Volz haben sich offenbar dadurch bestimmen lassen, daß Henoch sagt, er habe dort — d. h. nach 39 3 am Ende des Himmels, oder meinetwegen im Himmel selbst — die Wohnungen der Frommen, nämlich ihre Wohnungen in der Heilszeit, geschaut. Aber daß Henoch gerade im Himmel seine Gesichte schaut, beweist nicht, daß das Geschaute dort seinen wirklichen Ort habe. Besonders für die eschatologischen Geheimnisse, die er schaut, kommt anderes in Betracht.

Das Schauen der zukünftigen Geschicke des Gottesvolkes war eine Sache fast sämtlicher Apokalyptiker von Daniel an. In der Verzückung haben sie ihre Gesichte geschaut, aber es war ganz gleichgültig, an welchem Orte sie sich befanden. Wenn z. B. Esra, als er sein Gesicht von dem verherrlichten Zion hat (Esr 9 26ff.), auf einem Felde in der Nähe Babylons[1] sich aufhält und das neue Zion auf diesem Felde erbaut sieht, so heißt das nicht, daß das Jerusalem der Heilszeit in der Nähe Babylons errichtet werden soll. Die älteren Apokalyptiker erleben ihre Visionen immer auf der Erde; so Daniel, Esra, Baruch, Johannes, Hermas und auch Henoch selbst in Kap. 83—90. Aber bei Henoch mußte es nahe liegen, die bekannte Eigentümlichkeit seines Lebenslaufes für seine Rolle als Apokalyptiker zu verwerten, und das, was er über die Zukunft Israels schaute, in die Zeit seiner Entrückung von den Menschen, seiner Wanderungen mit den Engeln[2] zu verlegen. Das tut eben der Verfasser der Bilderreden; nach den einleitenden Kapiteln 37f. läßt er sofort 39 3 den Henoch durch einen Sturm von der Erde weg ans Ende des Himmels entrückt werden. Von da an befindet er sich die ganze Schrift hindurch in der Begleitung von Engeln, ganz wie in den Reiseberichten Kap. 17—36. Freilich hat der Verfasser kein Interesse, die formelle Seite der Fiktion weiter auszuspinnen; nachdem er Henoch ans Ende des Himmels gebracht hat, überläßt er ihn dort den Engeln und gibt etwaige weitere Ortsveränderungen nicht an (vgl. 52 1); was Henoch schaut,

[1] An dieser Ortsbestimmung muß man festhalten, auch wenn es bei Babylon kein Tal Arpad oder Ardap gegeben hat.

[2] Nach Gen 5 22 24 wanderte er mit Gott; im äth. Henoch wandert er nur mit den Engeln und bekommt höchstens von der Ferne Gott selbst zu schauen (so Kap. 40; Hen 14 ist nur eine Vision). Dagegen im slavischen Henoch gipfelt die ganze Himmelreise des Henoch in seiner Vorführung vor Gott, der sich weitläufig (Kap. 23—37) mit ihm unterhält. Auch hierin verrät sich der spätere Standpunkt des slavischen Henoch.

schaut er alles „dort", „an jenem Orte"; nur muß er bisweilen (56 1) seinen Blick nach einer anderen Seite wenden. — Dadurch nun, daß man die Zukunftsschau des Henoch mit seinem bekannten Aufenthalt bei den Engeln kombinierte, wurde es veranlaßt, daß die visionäre Form des Schauens, die sonst die gewöhnliche ist, wegfiel. Die Dinge und Örtlichkeiten, die der Henoch der Reiseberichte zu sehen bekommt, sieht er nicht im Schlaf, sondern mit seinen leiblichen Augen, und diese Form der Offenbarung ist es eben, die der Verfasser der Bilderreden für seine apokalyptischen Zwecke benutzen will. Deshalb läßt er seinen Helden einerseits Dinge der gleichen Art wie in den Reiseberichten sehen — diese alten Stoffe behält er bei, teils aus Rücksicht auf die Tradition, teils um der Illusion willen; einiges davon kann er auch für seine eschatologische Tendenz verwerten —; außer diesen der Gegenwart Henochs angehörenden Dingen läßt er ihn sodann auch zukünftige Ereignisse, Zustände und Personen sehen, und zwar, wie jenes, mit seinen leiblichen Augen. Den visionären Schlaf brauchte er auch nicht; denn dieser ist ja nur ein Mittel, die Seele über die Sinnlichkeit und die alltäglichen Umgebungen herauszuheben. Aber sachlich ist das Zukunftschauen des Henoch von dem eines Daniel nicht verschieden. Beide sehen sie nur gottgewirkte Abbildungen der künftigen Wirklichkeit, seien es unmittelbare, seien es allegorische, symbolische. Der Unterschied zwischen Henoch und Daniel besteht nur darin, daß Daniel die Bilder im Schlaf sieht, wodurch der Bildcharakter des Geschauten mehr unmittelbar einleuchtend wird; Henoch dagegen sieht sie im wachen Zustand, und dadurch kann es den Anschein erhalten, als wären die Dinge, die er sieht, in ihrer Wirklichkeit und nicht nur im Bilde an seinem Aufenthaltsorte, also etwa im Himmel, vorhanden.

Was Henoch im Himmel sieht, ist also zum Teil wirklich da vorhanden, zum Teil nur ein Bild, und es wird nicht immer gleich klar, zu welcher Kategorie dies oder jenes gehört; der Verfasser stellt alles in derselben Weise dar. Die „Wohnungen der Gerechten", die er 39 4ff. 41 2 sieht, und die man mit Recht als die Wohnungen der messianischen Gemeinde, nicht der Seelen gestorbener Frommer auffaßt, können deshalb entweder etwas wirklich Vorhandenes sein oder auch ein Bild einer erst zukünftigen Sache. Da der Heilsschauplatz sonst die Erde ist, muß man die letztere Möglichkeit wählen. In der Tat ist 41 2 so zu verstehen, daß Henoch hier in einem Bilde Palästina und Jerusalem sieht, und zwar in dem Augenblick, da die Sünder daraus vertrieben werden, d. h. er sieht den Eintritt der Heilszeit. — Hiermit lassen sich die v. 1 genannten Züge, die Verteilung des Reiches oder vielmehr der Herrschaft,

und das Wägen der menschlichen Taten, aufs beste vereinigen. Freilich kann man von ihnen sagen, daß sie ihren Ort im Himmel haben; andererseits gehören sie doch nicht zu den sachlichen Teilen der himmlischen Welt, wie die Wohnungen der Gerechten tun würden. Sie sind Bilder, die die göttliche Vorherbestimmung und Strafgerechtigkeit konkret veranschaulichen wollen; Henoch „sieht" die Betätigung der beiden Eigenschaften, gleichsam als wären sie in gewissen im Himmel vorgehenden äußeren Handlungen wahrnehmbar. Für die Gerechtigkeit Gottes bringt er dies Sehen zustande durch Verkörperlichung des bekannten Bildes, daß Gott, entweder selbst oder durch die Engel, die guten und die schlechten Taten der Menschen gegeneinander wägt. In einer ähnlichen Handlung will er auch die „Verteilung der Herrschaft", nämlich der Weltherrschaft, der מלכות des Daniel, die eben nach Gottes Verteilung von dem einen Volk zum andern übergeht und schließlich auch zum Volke Israel gelangen und bei ihm dauernd bleiben wird[1], verkörpert gesehen haben; freilich hat er seine Phantasie nicht bemüht, dafür ein passendes Bild aufzufinden. Obgleich die Handlungen des Verteilens und Wägens nicht erst der Zeit des Heilsanbruches gehören, haben die beiden Bilder dennoch eschatologische Bedeutung; sie ersetzen eine Heilsverkündigung und wollen den bekannten Anfechtungen entgegentreten, daß nämlich die Herrschaft der Heiden und die gegenwärtige Straflosigkeit der Sünder die Ohnmacht oder wenigstens die Gleichgültigkeit Gottes am irdischen Geschehen zu beweisen scheinen. Dem ist nicht so, will Henoch sagen; in seinem Himmel nimmt Gott von den Sünden Notiz, bereitet also Strafe vor, und was den anderen Punkt betrifft, dann beruht die Herrschaft der Heiden auf einer Bestimmung Gottes, kann also nur zeitweilig sein.

Zu Hen 39, wo Henoch ebenfalls (v. 4f.) die Wohnungen der Gerechten schaut, bemerkt Charles (1912) richtig, daß von diesem Kapitel aus sich über die wirkliche Lage des Heilsortes nichts entscheiden läßt. Dagegen nimmt er als sicher an, daß nach diesem Kapitel die messia-

[1] Diese Auffassung des knappen Ausdrucks scheint mir besser als die Dillmanns, der ihn von der Zuerteilung des messianischen Reiches an die Gerechten versteht (so auch Beer). Von anderem abgesehen, ist an dieser Auffassung besonders bedenklich, daß das bloße מלכות das messianische Reich bezeichnen soll. Eine Abstoßung der notwendigen Genitivbestimmung würde aber einen lebhaften Gebrauch des Ausdrucks „Reich Gottes" im Spätjudentum voraussetzen, welchen man nicht annehmen kann. Selbst in den synoptischen Evangelien kommt die Abkürzung *βασιλεία* nur ganz selten vor (Mt 4 23 9 35; dagegen liegt in Stellen wie Lk 12 32 keine Abkürzung vor). — Charles fragt, ob die Stelle sich auf die Teilung des Himmels in sieben Teile beziehen kann.

nische Gemeinde sich aus Engeln und Menschen zusammensetzen werde. Aber auch diese Anschauung können wir dem Verfasser und dem ursprünglichen Texte nicht zutrauen.

Weiter nennt Charles 45 4, Bertholet 45 3 als Belege der Annahme eines himmlischen Heilsortes; 45 3 dürfte jedoch Druckfehler sein für 45 4 oder 45 2. Von diesen beiden Stellen gilt aber, daß sie die in Frage stehende Annahme weder direkt ausdrücken noch deutlich voraussetzen. Für 45 2 ist zwar zuzugestehen, daß die Aussage hier sich gut erklären ließe, wenn die Heilsgemeinde sowohl den Himmel als die Erde bewohnen sollte. Auf diesem Sande ist aber kein Haus zu bauen, am wenigsten ein so großes, wie es Bertholet und Volz bauen wollen. Die Stelle 45 2 muß, wenn der Text richtig ist, anders erklärt werden.

e) Bar 51 10a: ἐν τοῖς ὑψηλοῖς τοῦ αἰῶνος ἐκείνου κατοικήσουσι. τὰ ὑψηλά erläutert man als „Himmelshöhen", und daß auch bei Baruch wie anderswo „die Höhe" („die Höhen") wenigstens in gewissen Ausdrücken die himmlische Gegend bezeichnen kann, ist sicher (z. B. 13 1 22 1). Aber diese Bedeutung ist hier nicht selbstverständlich, und eine andere Erklärung läßt sich finden. Zunächst ist zu bemerken, daß der Genitiv τοῦ αἰῶνος ἐκείνου fehlerhaft sein muß. Die „[Himmels-]Höhen jenes Olam" (= jener Zeit) ist gewiß ein unmöglicher Ausdruck, und wenn man, gegen den Sprachgebrauch Baruchs, „[Himmels-]Höhen jener Welt" (= κόσμος) übersetzt, dann ist auch dieser Ausdruck unannehmbar, da der Genitiv mit dem Nomen regens identisch wäre. Außerdem tritt bei Baruch für den Olam habba das bloße „jener Olam" (ohne Beifügung einer näheren Charakteristik, wie 48 50) niemals ein. Eine kleine Änderung wäre es, im Genitiv eine Korruption von לעולם zu sehen: „in den Höhen (d. h. hoch) werden sie wohnen auf ewig"; vgl. Jes 26 5 33 16, wonach man auch auf der Erde „hoch wohnen" (LXX ἐν ὑψηλοῖς, ἐν ὑψηλῷ) kann[1]. Mit diesem Sinne streitet nicht die Zusammenstellung mit den in v. 10bc folgenden Sätzen („sie werden den Engeln gleichen, den Sternen vergleichbar sein"); denn das „Wohnen in der Höhe" ist Ausdruck der Sicherheit und Unerreichbarkeit, der machtvollen Überlegenheit über die Feinde, und bei der Vergleichung mit den Engeln oder Sternen kann (s. unten S. 155) neben der Freude auch, und vielleicht in erster Reihe, das Majestätische, Ehrfurchtgebietende das tertium comparationis sein. — So aufgefaßt ist unsere Stelle mit den Aussagen Ass Mos 10 9 Ps Sal 1 5 usw. (s. oben S. 72) zusammenzustellen.

---

[1] Der Ausdruck τὰ ὑψηλὰ τοῦ αἰῶνος (ohne ἐκείνου) kommt Bar 54 1 vor, ist aber auch hier offenbar korrupt.

§ 13. Das Paradies als Schauplatz des messianischen Heils.

Das Paradies als der Ort, wo die Seelen der Gerechten nach dem Tode hinkommen, ist eine Vorstellung, die uns hier nicht angeht, da sie der eigentlichen Eschatologie nicht gehört. Das Paradies, das in dieser eine Rolle spielt, ist nicht das Paradies der Toten, sondern das ursprüngliche Paradies, das für ein irdisches Leben in voller Leibhaftigkeit geschaffen war — nämlich nach dem Bericht der Genesis, der auf die volkstümliche Anschauung einen bestimmenden Einfluß geübt haben muß —, dessen Glück und Wonnen die Menschen sich verscherzt hatten, die Gerechten aber dereinst wiedergewinnen werden. Der Idee nach ist das Paradies natürlich hier wie dort das gleiche, der Ort des vollkommenen Glückes; aber die Verwendung ist verschieden. Von den Gestorbenen gilt, daß sie beim Tode ins Paradies übersiedeln; es ist aber nicht die Vorstellung, daß die Gemeinde der Lebenden beim Anbruch der Heilszeit aus ihrem geschichtlichen Boden entwurzelt und ins Paradies entrückt werden soll. Von einer solchen Übersiedelung verlautet nichts; hätte man aber an sie geglaubt, dann wäre dies das zentrale Ereignis des Heilsanbruchs gewesen, hätte folglich in den apokalyptischen Schilderungen einen entsprechenden Platz finden müssen, und welche lockende Aufgaben wären der apokalyptischen Phantasie nicht dadurch gestellt! Es ist vielmehr der Sinn, daß das Paradies zu den Gerechten kommt, auf der wirklichen Erde, nämlich in Palästina, errichtet und so den Menschen wiedergegeben wird. Im Hinblick auf die biblische Erzählung vom Schließen des für die Menschen bestimmten Paradieses konnte man es natürlich so darstellen, daß die Tore des Paradieses dereinst den Menschen aufgeschlagen (Esr 8 52 TestLev 18 10), und die Frommen also in dasselbe eingehen (Esr 7 124) werden; aber das Eingehen ist rein bildlich gemeint. Das ist überhaupt die ganze Anschauung. Das Paradies ist, wie Volz S. 377 zu Esr 8 52 bemerkt und auch zu den übrigen Stellen hätte bemerken können, nicht Heilsort, sondern Heilsgut; es kommt nicht als Örtlichkeit, sondern als Summe des für Menschen erreichbaren und für die Gerechten bestimmten Glückes in Betracht. Die Wiederkehr des paradiesischen Zustandes, des goldenen Zeitalters, verkünden die Apokalyptiker.

Dann erwächst uns die Frage: Hat diese Vorstellung der Apokalyptiker mit der irdisch-politischen Eschatologie nichts zu schaffen? Ist sie eines anderen Geistes Kind als die Hoffnung auf die Wiederherstellung Israels zu politischer Freiheit und zu neuer Macht? Spricht sich in ihr eine Sehnsucht aus, die von dem Patriotismus und dem gemeinen Wunsch

nach irdischem Glück verschieden wäre? Zeugt sie also für eine transzendente Richtung der eschatologischen Vorstellungen?

Wenn sich wirklich in der jüdischen Apokalyptik eine Sehnsucht nach höherem Leben regt, dann knüpft diese nicht an die Vorstellungen über das fortgesetzte Leben des Individuums nach dem Tode an, sondern das höhere Leben wird als Erhöhung des Standes der auf der Erde Lebenden gedacht sein. Einer solchen Anschauung würde die Paradiesesgeschichte wertvoll sein. Denn in dieser war eine Form menschlichen Lebens gezeichnet, die im Verhältnis zum gewöhnlichen irdischen Leben sowohl die notwendige Analogie als auch eine gewisse, ebenso notwendige Differenz aufzeigte. Hier gab es ein volles menschliches Leben, aber ein Leben in vollkommenem Frieden, denn selbst die Tiere waren dem Menschen nicht feind — ohne Schmerzen, selbst die Geburtswehen wurden dem Weibe später auferlegt, — ohne Krankheit, denn der Baum des Lebens hatte heilende Kraft, — ohne harte Arbeit, ohne Tod: so konnte man die Worte wenigstens leicht auffassen, ja man kann hinzufügen — aber diese Punkte sind nicht[1] betont worden: in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott und in Unschuld des Herzens. — Man kann es also zugeben: eine aufdämmernde Idee eines höheren Menschendaseins mochte sich von der Paradieseserzählung angezogen fühlen, mochte an ihr vielleicht seiner selbst bewußter werden, und sich selbst in der Hoffnung auf die Wiederkehr der paradiesischen Zeit Ausdruck verschaffen. Aber wer will behaupten, daß dieser Zusammenhang der selbstverständliche und notwendige sei? Wer sieht nicht, daß die andere Möglichkeit, daß das Paradies gerade das irdische Glück, nämlich das denkbar größte Maß davon, symbolisiere, an sich ebenso naheliegt? Das paradiesische Leben war eben fähig, beiden Interessen zu dienen; denn es war irdisch, und doch mehr als das gegenwärtige, und der Charakter dieses Mehr war zwitterhaft, es konnte als irdisch und als überirdisch angesprochen werden; die Entscheidung dazwischen war Sache des unbewußten Gefühls.

Welche Wünsche des Herzens sind es nun, die sich für die Apokalyptiker mit dem Namen des Paradieses verknüpfen? Sie drücken sich aus in den Worten requietio und jocunditas (Esr 7_{36}), saturitas et medela (7_{123}). Esr 8_{52} TestLev 18_{10} heben nur den Besitz des Lebensbaumes hervor, ohne die Wirkung desselben zu charakterisieren. Hen $25_{4f.}$ nennt von dem ganzen Bestande des Paradieses nur diesen Lebensbaum; dem

[1] Auf TestDan 5_{13c} darf man nicht hinweisen. Denn der hier genannte Zug hat mit dem Paradies (das übrigens hier hinter das „himmlische" Jerusalem ganz zurücktritt) keinen Zusammenhang, sondern ist die christliche Hoffnung auf die Parusie des Herrn.

Verfasser genügt es, wenn nur dieser — wie er mitteilt — „an den heiligen Ort beim Hause Gottes verpflanzt wird", damit „seine Frucht den Auserwählten zum Leben" diene, d. h. ihnen ein langes Leben ermögliche. Die Schilderungen Bar 29 u. 73, denen nach Bousset (S. 298 f.) die Hoffnung auf die Wiederkehr des Paradieses zugrunde liegt, interessieren sich bekanntlich in sehr hohem Grade für das leibliche Wohlergehen der Heilsgenossen. Wie soll man nun erkennen, daß der in diesen Hoffnungen sich bekundende Lebensdrang einen höheren Flug angenommen habe oder wenigstens mit der Zeit annehmen werde? Mag das Herz, das hier sich ausspricht, wirklich von dem gewöhnlichen Erdenleben losgekommen sein, mag es wenigstens ringen, davon loszukommen: für uns wäre dies nicht erkennbar; der etwa vorhandene Zug nach Transzendenz wäre schlechthin nicht zu greifen. Freilich liegt die erste Entstehung neuer geistiger Lebensinteressen immer im Dunkeln. — Hier handelt es sich doch nicht um solches. Denn es kann kein Zweifel sein, daß Esra und Baruch, und ebenso der Verfasser von Hen 25, sich aufs lebhafteste für die politische Wiederherstellung des Volkes interessieren, und daß sie sich von der Verwirklichung dieser Hoffnung — und nur davon — für ihr Volk eine neue Zeit versprechen, da die bisher solange Verfolgten und Gequälten wieder einmal aufatmen und sich des Lebens freuen, seine Güter in ruhigem und sicherem Besitz genießen können werden. Daß sie ihren verzagenden Glaubensgenossen ein Bild der künftigen Herrlichkeit vorhalten, ist nur natürlich, und daß sie dies Bild ihrer Phantasie mit frischeren und kräftigeren Farben malen, als selbst die bestmögliche Wirklichkeit jemals einem nüchternen Blick erscheinen würde, wer wird ihnen das verübeln? Daß das Bild dann mit dem Bild des Paradieses oder des goldenen Zeitalters eine nicht geringe Ähnlichkeit[1] erhalten hat, ja geradezu in gewissen Zügen nach diesem Modell gezeichnet sein mag, und daß den Dichtern dabei auch das Wort Paradies hat entschlüpfen können, darin sehe ich nichts Wunderliches. Wunderlich könnte einem vielmehr das vorkommen, wie man den Mut gewinnt, in Schilderungen wie Bar 29 73 transzendente Neigungen zu spüren. Mit Bezug auf diese Stellen sagt Bousset (S. 299): „Es ist ganz klar, der Messias ist in allen diesen Stellen nicht der nationale Heros, der Errichter des jüdischen herrlichen Staatswesens am Ende der Zeit. Er ist der Erneuerer oder Bringer des Paradieses oder des goldenen Zeitalters." Letzteres mag richtig sein; aber mit welchem Recht wird hier ein Gegensatz aufgestellt? Mit welchem Recht darf man die kleinen

[1] Das Idyll bleibt sich immer gleich. Es braucht deshalb nicht überall die Idee von der Wiederkehr des Paradieses zugrunde zu liegen (übrigens eine ganz irrelevante Frage).

Stücke, die Bousset zitiert, aus dem Schriftganzen, dem sie gehören, heraussondern? Man braucht, was die Baruch-Stellen angeht, nur das unmittelbar Vorhergehende zu lesen (Bar 29 2 72), um den nationalen Gesichtspunkt in voller Kraft und Deutlichkeit zu treffen[1]. — Bousset bemerkt weiter (S. 299 f.): „Seine (des Messias) Wirksamkeit beschränkt sich nicht auf Palästina. Wenn es hier und da so scheint, dann liegt nur eine sichtliche Umdeutung von seiten des nationalen Glaubens vor .... wir haben es hier im Grunde nicht mit nationalen Hoffnungen, sondern mit ... dem Mythus vom wiederkehrenden Paradies zu tun." Inwieweit die Stellen mit einem derartigen Mythus zusammenhangen, mag auf sich beruhen; wenn aber die genannte „Umdeutung" vorliegt, dann ist sie die Wirklichkeit, mit der zu rechnen ist, und auf die es wesentlich ankommt; den eigenen Sinn des Verfassers darf man nicht als „nur eine Umdeutung" zum alten Eisen werfen und dafür den allerdings viel interessanteren Originalsinn des Mythus einsetzen. Es könnte auch die Darstellung, daß es „hier und da so scheint", objektiver gehalten sein. Denn die Beschränkung auf Palästina findet sich an den beiden einzigen Stellen, wo die Reproduktion des vermuteten Mythus vom wiederkehrenden Paradiese sich zu wirklicher Schilderung erweitert (Bar 29 73); Esr 7 36 muß der paradisus jocunditatis für die Juden (d. h. für die Gerechten unter ihnen) bestimmt sein, da nach v. 37 der clibanus gehennae den Völkern zugedacht ist; Esr 8 52 wird das Paradies nur dem Esra und seinen „Brüdern", d. h. den frommen Juden, eröffnet werden; Hen 25 4 wird der Lebensbaum nach Jerusalem verpflanzt. Auch wenn man etwa an den beiden letzten Stellen die Beschränkung des Gesichtskreises auf Palästina nicht im Ausdruck enthalten finden will: eine Bestimmung der Paradiesesgüter für Griechen so gut wie für Juden wird auf jeden Fall nicht verkündet[2], und Palästina steht Hen 25 4 im Mittelpunkt des Interesses. Die deutliche Beschränkung des Interesses auf Palästina ist die Regel; die Aufhebung der nationalen Schranke kann hier und da, z. B. Sib 3 652 ff., vorzuliegen scheinen, ist aber dann auch nur Schein. Wenn Sib 3 652 ff. der Messias „auf der ganzen Erde dem bösen Krieg ein Ende machen wird", so ist das auch vom Standpunkt der nationalen Eschatologie wohl verständlich, und zur Erklärung dieses Zuges hat man nicht auf einen universalistischen Mythus von der Wiederkehr des Paradieses, sondern auf das Interesse der Propaganda zu rekurrieren.

[1] Dagegen fehlt er an der dritten großen Stelle, die Bousset anführt, TestLev 18. Dies Kapitel ist aber durchaus christlich.

[2] Nach v. 3 wird Gott „die Erde mit Gutem heimsuchen". Solche allgemeine Ausdrücke bei partikularistischer Denkweise sind häufig.

§ 14. Das himmlische Jerusalem.

Wie die Wohnung eines Menschen einen Begriff von seinem Wohlstand gibt, so konnte das erhoffte Glück Israels in der Weise anschaulich vor Augen geführt werden, daß man ein Bild der künftigen Herrlichkeit Jerusalems entwarf. Besonders nach zwei Seiten hin hat man sich dies Bild ausgemalt, in betreff der Ausdehnung und in betreff der äußeren Pracht, entsprechend den beiden großen nationalen Wünschen: Völkerreichtum und ökonomischem Wohlstand.

Die apokryphe und pseudepigraphe Literatur hat besonders die zweite Seite, die Beschreibung der künftigen Herrlichkeit Jerusalems, gepflegt und hier an den Farben nicht gespart. Schon Tobit (13 16) läßt Jerusalem aus Gold und edeln Steinen gebaut werden. Glänzender als die Sterne wird die Stadt nach Sib 5 420ff. neu erstehen[1]. Auf dieses Bild des strahlenden Aussehens führte übrigens nicht nur der Gedanke an den künftigen Reichtum, sondern auch die Aussicht auf die Freude über das erlebte Heil, die in der neuen Zeit herrschen wird; die Freude spiegelt sich ja im erheiterten Gesicht ab (vgl. unten S. 153). Auf diese doppelte Bedeutung des Bildes reduziert sich, was Volz S. 335 von der äußerlichen und innerlichen Seite des Glanzes sagt. — Am ersten Punkt, an der Ausdehnung Jerusalems, verweilt die genannte Literatur weniger; nur Hen 90 29 36 und Sib 5 251f. wären zu nennen. Dagegen finden sich im Talmud mehrere Aussagen über die ungeheure Ausdehnung und Mauernhöhe des künftigen Jerusalem (s. Volz 336, Bacher Tann. I² 194. 391. II 291. Pal. Amor. I 32, 334). Wenngleich nun nach diesen Aussagen Jerusalem bis nach Joppe oder Damaskus reichen und seine Zinnen in den Himmel ragen werden, so ist doch die Bemerkung von Volz (S. 336), daß „in solchen Aussagen der Begriff der Stadt fallen gelassen und Jerusalem allgemeiner im Sinne von „Stätte der Heilszeit“ gefaßt ist“, nicht zutreffend. Auf die offenbare Hyperbolik einen so weitreichenden Satz zu bauen, ist mehr als kühn. Die Rabbinen wollen gerade von der Stadt reden; der Gedanke der künftigen Vergrößerung war ihnen gegeben, aber was Sache der poetischen Anschauung sein und bleiben sollte, das machen sie zum Gegenstand „wissenschaftlicher“ Forschung und können dabei doch den Ernst bewahren. Nicht weil ihnen Jerusalem mit Kanaan zusammenfiele, wie Volz sagt, sondern weil es der Zufall des Schriftbeweises so mit sich brachte, hat einer die Ausdehnung bis nach Damaskus konstatiert. Vollends die Behauptung, daß Jerusalem hier ein sublimierter, seiner irdischen Bestimmtheit entkleideter Begriff sei und nur soviel wie

[1] Andere Stellen sind: Ps Sal 17 31 Bar LXX 5 1ff. 4 Esr 10 50.

„Heilsstätte" bedeute, ist eben nur eine Behauptung, deren Berechtigung in dem Bedürfnis nach einem Mittelglied, das zu einer vermeintlichen neuen Entwickelungsstufe hinüberleiten könnte, allein zu suchen ist.

An einigen Stellen hören wir Aussagen über das künftige Jerusalem, die wir darin zusammenfassen können, daß es als eine himmlische Stadt vorgestellt wird.

Die erste Stelle, an der diese Anschauung wenigstens andeutungsweise[1] vorliegen soll, ist Hen 90 28 f. (aus der Siebzig-Hirten-Vision). Der Visionär sieht hier, wie nach dem Gericht, d. h. beim Anbruch der messianischen Zeit, das „alte Haus" eingepackt und weggeschafft wird, und wie Gott ein „neues Haus" bringt, das er an dem Orte des alten aufstellt[2]. Es wird also hier erstens das zukünftige Jerusalem dem gegenwärtigen entgegengesetzt und geradezu als eine andere Stadt dargestellt; zweitens: Gott bringt es und errichtet es. Das dritte und eigentlich charakteristische Moment, nämlich daß Jerusalem, das künftige, schon jetzt im Himmel existiere, zeigt sich hier noch nicht, sondern (vom NT abgesehen) erst Bar 4 2 ff., und zwar allein hier deutlich[3]; an den übrigen jüdischen Stellen, die man hierherzieht, Esr 7 26 8 52 13 36 10 Bar 32 4 Hen BR 53 6 Test Dan 5 12 (m. E. christlich), wird der himmlische Ursprung nirgend ausgesagt, dagegen wohl im NT Gal 4 26 Hebr 12 22 Apk Joh 3 12 21 2 10.

Bertholet (S. 460 f.) und Volz (S. 338) sehen in der Vorstellung vom himmlischen Ursprung des künftigen Jerusalem eine Übergangsstufe von der nationalen zur transzendenten Eschatologie. Die anderen Forscher werden vielleicht damit einverstanden sein, verwerten die Vorstellung auf jeden Fall als Zeugnis der modernen Eschatologie, und zwar ohne nähere Begründung. — Bousset[4] meint auch für diese Vorstellung eine mythische Grundlage annehmen zu müssen: die himmlische Stadt sei ursprünglich das Himmelsgewölbe. Auf den Ursprung des vermuteten Mythus kommt es jedoch nicht an; der von Bousset angenommene Ursprung wäre sicher schon längst vergessen und den Apokalyptikern jedenfalls ganz unbekannt. Was Bousset meint, ist dies, daß die Apokalyptiker einen Mythus, der von einer im Himmel existierenden Stadt sprach, gekannt und daraufhin ihre Idee vom himmlischen Jerusalem empfangen

[1] So Bousset S. 328.

[2] Es ist von der Stadt, nicht vom Tempel die Rede; denn das „neue Haus" soll womöglich alle Heilsgenossen aufnehmen, ist somit offenbar als ihre Wohnung gedacht.

[3] sl. Hen 55 2 Rez. A: „das oberste Jerusalem"; aber Rez. B hat „den obersten Himmel".

[4] Vgl. auch Volz S. 338 unten.

haben. Nach der hier befolgten Methode sollte man wohl eigentlich sagen, es habe sich außerdem ein weiterer Mythus gebildet, des Inhalts, daß die himmlische Stadt sich dereinst auf die Erde niederlassen werde. Entweder auf Grund des letzteren Mythus oder einfach auf eigene Faust haben nun die Apokalyptiker — nach der Annahme Boussets — verheißen: die himmlische Stadt soll herunterkommen, uns Juden geschenkt werden und die Stätte Jerusalems einnehmen. Es wäre dann zu fragen: was ist von dieser Stadt zu halten, ist sie irdisch oder himmlisch? Was haben die Apokalyptiker in diesem Punkte gemeint, was war nach ihrer Meinung Zweck und Erfolg der Herabkunft der Himmelstadt? Ist die selbstverständliche Antwort die: daß die Gerechten himmlischen Lebens teilhaft würden? Es dürfte doch für ihre Anschauung auch ein rein poetisches Motiv denkbar sein, nämlich daß sie den vermuteten Mythus wohl gekannt, ihn aber als Dichtung erkannt und als Mittel zur Verherrlichung des (rein irdisch gedachten) Jerusalem verwendet hätten. Daß das neue Glück sich im Niederreißen von alten ärmlicheren Häusern und in der Wiederaufführung von Prachtbauten kundtun würde, darf man als einen den Apolyptikern geläufigen Gedanken voraussetzen. Die Pracht der neuen Gebäude haben sie vermittelst des Mythus können ausdrücken wollen. — Eine Frage für sich ist es, ob die Idee vom himmlischen Jerusalem überhaupt mythischen Ursprungs ist; m. E. ist sie in ganz anderer Weise zu erklären (vgl. unten S. 99f.).

Es dürfte sich nun unschwer nachweisen lassen, daß die transzendente Deutung des himmlischen Jerusalem unhaltbar ist; die uns vorliegenden jüdischen[1] Apokalypsen haben sie nicht gehabt. Denn die Stimmungen und Interessen, die in Verbindung mit dieser Idee zum Ausdruck gelangen, sind nirgend transzendenter Art; sie tritt vielmehr in Zusammenhängen auf, die von einer rein diesseitigen, irdisch-nationalen Eschatologie beherrscht werden. Es steht dann nur der Ausweg offen, die Verse, die die himmlische Stadt erwähnen, als Interpolationen zu erklären. Das ist auch getan worden[2], es lassen sich aber für die Ausschaltung keine anderen Gründe geltend machen, als eben die angebliche Nichtübereinstimmung der Vorstellung von dem himmlischen Jerusalem mit den Umgebungen, in denen sie auftritt.

Anerkanntermaßen bietet Hen 90 ein durchaus irdisch-politisch gefärbtes Zukunftsbild. Ein Zug dieses Bildes ist nun das Wegschaffen

[1] In der Apk. Joh. ist es nicht anders (s. unten S. 113ff.). Über Paulus und den Verfasser von Hebr. will ich nichts gesagt haben.

[2] Charles erklärt Bar 4 2—7 Esr 7 26 13 36 für Interpolationen (s. Bemerkungen zu Bar 4 2ff.); Volz (S. 36) ebenso Bar 4 2ff.

des alten und Herbeischaffen eines neuen Jerusalem (v. 28f.). Was unterscheidet aber das von Gott gebrachte „Haus" von dem alten? Es wird am neuen Haus gerühmt, 1. daß es „größer und höher" ist als das alte, 2. daß alles daran neu ist[1]. Darüber hinaus nichts! Der erste Punkt redet selbst für sich. Der zweite soll m. E. die Reinheit des künftigen Jerusalem ausdrücken, nämlich die kultische Reinheit, die durch die heidnische Berührung[2] oder vielleicht wahrscheinlicher durch die Sünden der Gottlosen (der „blinden Schafe") verloren gegangen war. Wo wäre aber ein Verlangen nach überirdischem Leben angedeutet? — Es ist jedoch hinzuzufügen, daß es zweifelhaft ist, ob dieser Verfasser die Idee des himmlischen Jerusalem im Auge gehabt hat. Volz konstatiert allerdings hier einen „unmittelbaren göttlichen Ursprung" der neuen Stadt; aber gerade das Entscheidende, die Unmittelbarkeit, ist von Volz ohne jedes Recht hinzugefügt. Daß Gott das Haus bringt, drückt einen rein religiösen Gesichtspunkt aus; eine menschliche Vermittlung ist damit wohl vereinbar.

Von den Stellen bei Esra gehören 7 26 13 36 und 8 52 zusammen. Sie lauten:

7 26: apparebit ἡ νῦν μὴ φαινομένη πόλις,
et ostendetur quae nunc subducitur terra.
13 36: Sion veniet et ostendetur omnibus parata et aedificata.
8 52: Vobis .... aedificata est civitas.

Die erste Stelle macht auf unser Interesse besonderen Anspruch. Denn die mit 7 26 anhebende Schilderung scheidet schärfer als jede andere Stelle die Heilszeit in zwei Teile. Diese Zweiteilung (der „Chiliasmus") bildet bekanntlich für die Darsteller der spätjüdischen Eschatologie den abschließenden und eklatanten Beweis der Doppelheit der eschatologischen Tendenzen (vgl. Bousset S. 331), und wenn im Judentum wirklich eine Vergeistigung der Zukunftshoffnung vorläge, würde man die Zweiteilung der Heilszeit darauf zurückführen müssen. Nun läßt aber Esra in 7 26 das Erscheinen des himmlischen Jerusalem in der ersten, irdischen Periode, der sogenannten messianischen Vorperiode, stattfinden! Durch Streichung oder Umstellung darf man diesen Knoten nicht zerhauen; denn auch nach 13 36 soll zur Zeit des Messias Sion vollkommen erbaut

[1] Es ist zweifelhaft, ob der ursprüngliche Text von v. 29 besagte, daß Gott darinnen wohnen sollte (vgl. Charles 1912 z. St.), ein Zug, der übrigens am Charakter der Stelle nichts ändern würde.

[2] Der Verfasser denkt vielleicht daran, daß die Syrer Jerusalem innegehabt und sogar den Tempel aufs greulichste entweiht haben. Aber schon vorher, in der ganzen nachexilischen Zeit, war der Kultus unrein (vgl. 89 73).

erscheinen. Wie man aber ohne solche Mittel auszukommen gedenkt, darüber wäre näherer Aufschluß sehr erwünscht; man erhält aber keinen. Ich kann mir nur denken, man will auf den Mischcharakter der Idee des himmlischen Jerusalem rekurrieren: diese Idee sei kein reiner Ausdruck der transzendenten Eschatologie und könne deshalb auch in der Beschreibung der irdischen Vorperiode erscheinen; es zeuge nur für die Stärke der transzendenten Strömung, daß diese Idee auch die Vorstellungen von dem rein diesseitigen Heil beeinflusse. Ich glaube kaum, daß diese Bemerkung, wenn man sie machen wollte, für mehr als eine Phrase gelten könnte; denn es handelt sich ja immer nur darum, welche Bedeutung die Verfasser selbst den Vorstellungen und Bildern, die sie gebrauchen, beimessen; wenn nun Esra so schroff die beiden Perioden einander gegenüberstellt, muß er den Unterschied, der für sein Bewußtsein zwischen ihnen besteht, klar vor sich haben; daß bei der herkömmlichen Deutung dieses Unterscheidens das, was der ersten Periode gehört, die gewöhnliche irdische vergängliche Art tragen muß, dürfte doch das durchaus Nächstliegende, wenn nicht gar das einzig Denkbare sein.

Es kommt aber noch etwas hinzu. Ist 7 26 die „jetzt unsichtbare Stadt" das himmlische Jerusalem, dann bezieht sich die Unsichtbarkeit auf den transzendenten Aufenthaltsort; dann muß aber folglich auch das „jetzt verborgene Land" ein in der Transzendenz befindliches Land, d. h. das Paradies, sein, wie Gunkel und nach ihm Bertholet (S. 461) annehmen. Die Meinung von Volz, der (S. 337) in v. 26b die himmlische Herkunft der Stadt ausgesprochen findet, dennoch aber (S. 34 oben) v. 26c auf Palästina beziehen will, ist die offenbarste Inkonsequenz. Aber freilich eine sehr verständliche Inkonsequenz: das Paradies soll ja nach v. 36 in der zweiten Heilsperiode die Wohnung der Seligen sein, wie kann es da in der ersten, irdischen, Periode erscheinen? — wo es übrigens in den vermeintlichen Weltuntergang v. 30f. mit Jerusalem (s. Volz 373 oben) verschlungen werden mußte, um dann wieder allein aufzuerstehen aus dem Chaos. Hier dürfte ganz deutlich die Rede von dem Ineinander der beiden eschatologischen Vorstellungskreise ihre Hilfe versagen. Ich wenigstens bin außerstande zu verstehen, wie Gunkel und Bertholet bei ihrer Auffassung von v. 26c den Schluß umgehen können, daß hier, an der entscheidendsten Stelle der ganzen Apokalyptik, sowohl das Paradies als damit auch das himmlische Jerusalem zu der Transzendenzfrage keine Beziehung haben.

Aber vielleicht ist hier weder vom Paradies noch vom himmlischen Jerusalem die Rede, sondern einfach von der irdischen Stadt und von Palästina. Die Verben „unsichtbar sein", „verborgen sein" müssen dann

etwa die Bedeutung „unbekannt, d. h. unbeachtet, bedeutungslos sein", die Verben „erscheinen", „offenbar werden" eine entsprechende prägnante Bedeutung haben. Dieser Sprachgebrauch ist nicht ohne andere Belege. Nach HenBR 53 6 wird in der Endzeit „der Gerechte und Auserwählte das Haus seiner Versammlung erscheinen lassen; von nun an werden sie nicht mehr gehindert werden"[1]. HenBR 38 1 beschreibt die eschatologische Wendung als ein „Erscheinen" der Gemeinde der Gerechten[2]. Hen 10 16 *ἀναφανήτω τὸ φυτὸν τῆς δικαιοσύνης καὶ ἀληθείας* (Bezeichnung Israels) kann vom Standpunkt Noahs gesagt sein und folglich das geschichtliche Hervortreten Israels bezeichnen, kann sich aber dem folgenden entsprechend auch auf die eschatologische Gemeinde beziehen; im letzteren Falle gehört die Stelle hierher. Auch in Esra selbst ist dieser Sprachgebrauch belegt (6 28 ostendebitur veritas, d. h. die jüdische

---

[1] Diese Stelle wird von einzelnen, eben wegen des Ausdrucks „erscheinen", vom himmlischen Jerusalem verstanden, indem man im „Haus seiner Versammlung" eine Bezeichnung, sei es der Synagogen des himmlischen Jerusalem (Bertholet S. 461), sei es des Tempels desselben (Martin z. St.), sei es der Stadt selbst oder der Heilsstätte im allgemeinen (Martin z. St.) erblickt. So auch Bousset 328, während Volz 338 zweifelhaft ist. Aber nach 46 8 werden die „Häuser seiner (Gottes) Versammlungen" in der Gegenwart von den Sündern verfolgt (der Text Bees ist hier der der jüngeren Handschriften), sind also schon jetzt auf der Erde. Darauf weist auch „gehindert werden" in 53 6b. Das „Haus seiner Versammlung" muß deshalb identisch sein mit den „Häusern seiner Versammlungen" in 46 8. Der Unterschied des Numerus beruht wohl auf Textverderbnis: in 53 6b tritt ja ein relationsloser Plural auf. — Wegen des Ausdrucks „verfolgen" in 46 8 können, wie es scheint, weder die Synagogen noch Jerusalem gemeint sein. Aber „die Häuser" sind doch auch kaum = die Familien.

[2] Auch hier hat das Wort „erscheinen" Misverständnisse verschuldet. Wegen dieses Prädikates hat man es notwendig gefunden, die gewöhnliche Bedeutung des Ausdrucks „Gemeinde der Gerechten" (= Gesamtheit der lebenden Frommen, das fromme Israel) zu verwerfen. Teils hat man ihn von der eschatologischen Gemeinde verstanden, die angeblich erst beim Heilsanbruch konstituiert werde und deshalb noch nicht vorhanden sei (Dillmann, J. Weiss S. 22f., subsidiär Volz S. 17). Daß aber die Gemeinde der Heilszeit und die der Gegenwart für die Betrachtung der Frommen als zwei verschiedene Größen hervorgetreten seien, ist an sich unwahrscheinlich und nur mit zweifelhaften Stellen (62 8) zu belegen. Dazu kommt noch die Unwahrscheinlichkeit der identischen Bezeichnung. Gewöhnlich erklärt man jetzt die „Gemeinde der Gerechten" für die himmlische Gemeinde der abgeschiedenen Gerechten (Beer, J. Weiss S. 114, Bousset S. 340, Volz principaliter S. 17, Martin, Bertholet S. 461). Aber nach den Bilderreden kommen die Gerechten bei ihrem Tode nicht in den Himmel. Die dafür geltend gemachte Hauptstelle (39 4) wird falsch verstanden (s. Charles z. St., und vgl. oben S. 81ff.); andere Stellen (s. Volz S. 137) werden mit Unrecht herangezogen und zeigen bestenfalls (so 70 4), daß einige besonders begnadete Gerechte sich im Paradies befinden; 40 5 handelt von den lebenden Gerechten, und die in 61 12 angedeuteten Verhältnisse gehören erst der Heilszeit an.

Religion, vgl. unten S. 146[1]). Die hier angedeutete Auffassung von Ers 7 26 dürfte die richtige sein, muß aber dann auch 13 36 und 8 52 gelten. Nun ist es aber das Fatale, daß 8 52 die „Erbauung der Stadt", d. h. also nach dieser Erklärung: der Wiederaufbau des irdischen Jerusalem, als Parallelglied zum Öffnen des Paradieses steht und überhaupt von Aussagen umgeben ist, die nach der herrschenden Meinung einem transzendenten Vorstellungskreise gehören!

Der künftige Wiederaufbau Jerusalems ist Esr 10 Gegenstand einer sehr ausführlich beschriebenen allegorischen Vision. Auf offenem Gefilde sieht Esra ein Weib, das über seinen verstorbenen Sohn trauert. Plötzlich erhellt sich aber ihr Gesicht, und sie verwandelt sich in eine prächtig erbaute Stadt. Der Engel erklärt, das Weib sei Zion, und deutet Einzelheiten der Vision. Das Ganze ist eine in ein sehr einfaches Bild gekleidete Verheißung der Umwandlung von Zions Trauer in Herrlichkeit. Die Betonung dieser wundervollen Herrlichkeit der Zukunft hat Gunkel zu der ganz in der Luft schwebenden Behauptung (s. Anm. zu 10 50) veranlaßt, die Hauptsache der Vision sei, die wahre Natur Zions als einer himmlischen Stadt zu offenbaren. Das ist hier weder Hauptnoch Nebensache. Hauptsache kann nur die Verheißung der Umwandlung sein, und daß die Herrlichkeit eine himmlische sei, ist weder mit einer Silbe angedeutet, noch für Esra (oder sonst für jemand) selbstverständlich. — Das himmlische Jerusalem steht, so wie es die Forscher gegenwärtig auffassen, im ausgesprochenen Gegensatz zum irdischen; nur den Namen, in Zukunft auch den Ort, hat das himmlische mit dem irdischen gemeinsam; sonst sind es zwei Städte. Es deutet aber gar nichts darauf, daß ein solcher Gegensatz im Bewußtsein des Esra vorhanden gewesen wäre; vielmehr weist die Zusammenfassung der alten und der neuen Stadt in eine einzige symbolische Figur darauf, daß er sich ein Verhältnis der Kontinuität vorstellt. Ein Zug, der beim ersten Anblick befremdlich erscheinen mag, ist, daß der Verfasser darauf Gewicht legt, daß die Vision auf offenem Felde stattfindet; „denn", heißt es 10 54, „es darf kein menschliches Bauwerk da bestehen, wo die Stadt des Höchsten sich offenbaren soll". Man ist hier sofort bei der Hand mit der Versicherung, daß „der Heilsort ganz vom alten nationalen Schauplatz abgelöst" sei (Volz S. 337), merkt aber nicht, daß diese Deutung dem Umstand ins Gesicht schlägt, daß das trauernde Weib, das alte Zion, doch auf demselben offenen Felde erscheint. Der örtliche Zusammenhang zwischen Altem und Neuem soll also nicht aufgehoben werden. Die

[1] Vgl. noch 2 Kor 4 3: *εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν* usw.

Bedeutung des Zuges ist vielmehr die, die peinliche Tatsache, daß Jerusalem zerstört wurde, zu erklären. Die neue Stadt wird von Gott gebaut, das ist der Obersatz. Gott baut aber nur auf freiem, von keinem menschlichen Bauwerk besetztem Boden, das ist der Untersatz. Also mußte das alte Jerusalem mit der Erde geebnet werden! Das ist der Schluß, den zu ziehen den Lesern überlassen wird, und den ersten Lesern war er auch so einfach, daß sie ihn ohne Wegweiser finden konnten. Wäre nun der Heilsort „ganz vom nationalen Boden abgelöst", dann hätte doch Gott, um seinem im Untersatz ausgesprochenen Grundsatz zu entsprechen, auf ganz unberührtem Boden bauen können, wo überhaupt kein menschliches Bauwerk je gestanden hätte; man bemerke aber, daß die Formulierung des Prinzips nicht so weit geht, und in der Tat war es den Juden undenkbar, daß die „Stadt Gottes" anderswo als auf dem Boden Jerusalems sich erheben könnte. Aus diesem Zuge der Vision ist also gerade das Umgekehrte von der Behauptung Volzs zu folgern.

In mehreren Punkten ist der kleine Zug, den wir hier vor uns haben, für die Denk- und Darstellungsweise der Apokalyptiker (und ebenso der Rabbinen) charakteristisch. Von ihrer Willkür zeugt der im Untersatz enthaltene, angeblich göttliche Grundsatz, der einfach ad hoc erfunden ist. Zwar hängt er wahrscheinlich mit dem religiösen Gefühl des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch, mit der kultischen Forderung auf reinliche Scheidung zwischen Heiligem und Profanem zusammen; aber das bildet nur die psychologische Grundlage der Phantasie. Mit wirklicher Geltung könnte das Prinzip für einen Tempelbau aufgestellt werden; hier aber ist das Bauen Gottes nur ein speziell geformtes Bild seines Wirkens in der Welt, und darauf läßt das Prinzip sich in keiner Weise anwenden. Reell wird ja auch beim Bau des neuen Jerusalem aus der Scheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem gar nichts; Gott „baut" auf den profanen Ruinen, und die Menschen wohnen in seinem Bau. Es liegt somit hier eine eigentümliche Vermischung von Bild und Wirklichkeit vor; das was allein in der Sphäre, der der bildliche Ausdruck entstammt, Geltung hat, wird auf die Sphäre, der die abgebildete Wirklichkeit gehört, übertragen. — Künstlich ist die Darstellung der neuen Stadt als einer göttlich gebauten, der alten als einer nur von Menschen errichteten (wodurch auch der Schein entsteht, als wären es zwei Städte). Seit alter Zeit ist Jerusalem die Stadt Gottes, das ist auch die Überzeugung Esras, die er keineswegs hier verleugnen will. Gott hat den Juden die Stadt gebaut und geschenkt. Es gilt aber hier zu erklären, wie Jerusalem zerstört werden konnte. Deshalb werden die beidemaligen Gebäudekomplexe (als zwei Städte) einander entgegen-

gestellt; das zerstörte wird, eben weil es zerstörbar war, als Menschenwerk gestempelt. Was war aber die Stadt ohne die Gebäude? Eine leere Idee. Esra scheidet sozusagen zwischen dem empirischen Jerusalem und der Idee Jerusalem, und bezieht auf die letztere das Prädikat Gottesstadt, während er das empirische als bloßes Menschenwerk darstellt. Das ist natürlich nur ein Notbehelf. — Endlich ist zu beachten die Art, wie die Zerstörung der Stadt erklärt wird. Die Tatsache wird einfach zunächst abgebildet, sodann als göttliche Notwendigkeit behauptet. Das wiederholt sich immer bei Esra: bildliche Darstellung der betreffenden Sache, und daneben die Erklärung, es müsse so sein. — Die alte Antwort, Israel habe gesündigt, kennt Esra; sie genügt ihm aber nicht, teils weil die Bestrafung Israels in der Form einer scheinbaren Begünstigung der Heiden erfolgt (vgl. 3 28ff.)[1], teils weil das alte Gefühl der Solidarität mit den Gottlosen des Volkes gelockert ist, und weil das Bewußtsein der eigenen Gerechtigkeit bei den Frommen außerordentlich kräftig geworden ist.

Für Hen 90 und noch mehr für die Esra-Stellen ist es zweifelhaft, ob die Idee des himmlischen Jerusalem wirklich vorliegt. In Bar 4 2ff. ist diese Idee dagegen ganz deutlich. Was aber die Hauptsache ist: wie an den früher behandelten Stellen ist auch hier von einem Zug ins Transzendente, von einer über das Irdische sich erhebenden Stimmung nichts zu merken. Der Zweck, den Baruch mit der Heranziehung der Idee vom himmlischen Jerusalem hier verfolgt, liegt auf einem ganz anderen Plan. Baruch hat in Kap. 3 das Unbegreifliche an Gottes Handeln mit Israel und mit seiner Stadt hervorgehoben und im besonderen auf die Verheißungen Gottes hingewiesen: wo bleiben diese? (v. 9). Darauf antwortet 4 2ff.: die Verheißungen — die hier das Wort Jes 49 16 zusammenfassend vertritt — gelten überhaupt nicht der zerstörten Stadt, sondern einer anderen, seit Anfang der Welt vorhandenen, jetzt bei Gott aufbewahrten. (Daß sie dereinst auf dem Boden der alten Stadt errichtet werden soll, wird nicht gesagt, ist aber gemeint.) Das ist also der Zweck, um dessen willen das himmlische Jerusalem in der Darstellung einen Platz erhält. Baruch will die Verheißungen Gottes rechtfertigen und den Glauben an sie aufrechterhalten helfen. Um das tun zu können, muß er die Versicherungen der Liebe und Gnade, die Gott durch die Propheten gegeben hatte, von dem alten zerstörten Jerusalem ablösen. Trotzdem, daß diese Versicherungen offenkundig Jerusalem galten, und

[1] Auch früher haben die Juden es unerträglich empfunden, durch die Heiden bestraft zu werden, vgl. PsSal 7 3f., wo derselbe Wunsch geäußert wird wie Esr 5 30.

zwar nicht erst einem künftigen, sondern einem schon bestehenden, gelingt doch jene Ablösung, weil es nämlich ein zweites Jerusalem gibt, auf das die Zusagen und Verheißungen Gottes übertragen werden können. Jerusalem ist gleichsam in zwei Exemplaren vorhanden, das eine befindet sich auf der Erde, das andere im Himmel. Aber man sieht, es kommt gar nicht darauf an, daß diese zweite Stadt im Himmel ist; sondern bedeutsam ist nur, daß sie ein Jerusalem ist, daß sie eine gegenwärtige, mit dem irdischen Jerusalem koexistente Größe ist, und daß sie nicht zerstört worden ist, noch werden wird. Und andererseits werden die Gnadenzusagen Gottes nicht deswegen vom irdischen Jerusalem abgelöst, weil es irdisch ist, sondern weil es zerstört wurde. Wie Esra in Kap. 10 will auch Baruch hier der Glaubensnot, die die Zerstörung des irdischen Jerusalem hervorrief, zu helfen suchen. Am irdischen Jerusalem hangen also die Herzen, zunächst die des Volkes, dessen Gefühle sich durch den Mund des fragenden Baruch aussprechen, aber auch das eigne Herz Baruchs, den wir in der Antwort Kap. 4 kennen lernen. Es ist nicht sein Interesse, die irdische Stadt herabzusetzen, die Herzen seines Volkes davon als von etwas Minderwertigem abzuwenden, sondern er will, daß die Verheißungen Gottes in den Ruinen Jerusalems nicht begraben werden sollen.

Sonst setzt nun Baruch voraus, daß das irdische Jerusalem einfach wieder aufgebaut werden soll, allerdings in einer weit größeren Herrlichkeit als zuvor. So außer 32 4 auch in der unmittelbaren Umgebung unserer Stelle: 4 1 und 6 9. Wie läßt sich das mit der 4 2–6 vorliegenden Anschauung, daß auf dem Boden des alten Jerusalem eine jetzt (und seit Weltanfang) im Himmel befindliche Stadt errichtet werden soll, vereinigen? Die erste Möglichkeit ist die Interpolation von 4 2–6. Das ist unglaublich; denn die Verse füllen gerade den Platz aus, der hier auszufüllen ist; ohne sie hätte Kap. 3 keine Antwort. Die zweite Möglichkeit ist die Annahme, daß mit der „Wiederherstellung“ und „Erneuerung“ Jerusalems die Herabkunft und Errichtung der himmlischen Stadt gemeint sei (so Clemen, Th. St. Kr. 71, 1898, S. 229). Auch das ist mehr als unwahrscheinlich. Denn das Erscheinen der himmlischen Stadt auf dem Boden Jerusalems wäre sicher, in der plastischen Ausformung, als eine sichtbare oder unsichtbare Herabkunft der vollfertigen Stadt gedacht; die daneben mögliche Anschauung: Zerlegen im Himmel und Zusammensetzung der Teile auf der Erde — was vielleicht ein Wiederaufbau könnte genannt werden — hätte eine ernsthafte, nicht märchenhaft spielende Phantasie als der Macht Gottes unwürdig nicht gewählt. Aber die Anschauung von dem Herunterkommen einer fertigen Stadt würde sich

durch andere Ausdrücke kenntlich machen. — Die dritte und letzte Möglichkeit besteht in der Umkehrung der vorigen Annahme: Das auf der Erde errichtete himmlische Jerusalem ist nichts als das erneuerte alte. Es soll aber damit die Realität oder meinetwegen die Materialität der himmlischen Stadt nicht zugunsten einer bloß idealen Präexistenz geleugnet werden. Schon früher (s. S. 81ff.) haben wir erwähnt, daß im Himmel Bilder künftiger Ereignisse, Personen und Lokalitäten zu sehen sind. Diese Bilder sind teils Sinnbilder (allegorische Bilder), teils wirkliche direkte Abbilder. Schon von diesen beiden Arten von Bildern dürfen wir meinen, daß sie eine gewisse reale, wenn auch sehr flüchtige, Existenz haben. Daß die Erscheinungen derartiger Bilder, von denen die Apokalyptiker berichten, gewiß alle erdichtet sind, ist eine Sache für sich; die Erdichtung beruht aber auf dem Glauben, daß solche Erlebnisse des Träumenden, Visionären oder Entrückten möglich seien. Zu keiner der genannten Gruppen wird nun das Bild der himmlischen Stadt, das nach Bar 4 3f. Adam, Abraham, Mose geschaut haben, gehören. Man erhält aus den Worten, daß sie „Adam entzogen wurde, wie auch das Paradies", den Eindruck, daß das Bild hier nicht so ganz flüchtig ist; entscheidend ist Gal 4 26; denn so flüchtige Bilder, wie die oben erwähnten es sind, können zu einer Namengebung nicht Veranlassung gegeben haben. Es gibt im Himmel aber noch eine dritte Art Bilder, nämlich Vorbilder, Modelle, nach denen Gott irdische Dinge hergestellt werden läßt. Diese Vorstellung taucht bekanntlich zuerst im Priesterkodex auf. Inwieweit das hier, z. B. Exod 25 9 40, berichtete Vorhandensein von himmlischen Modellen auf einer ganz singulären, zufälligen oder gelegentlichen Anschauung beruhte oder einer theologischen Gesamtanschauung entsprang, oder ob eine solche Gesamtanschauung — daß alles, was Gott auf der Erde schafft und zu schaffen plant, im Himmel schon vorhandene Urbilder habe — sich erst nachher allmählich oder auch überhaupt nie herausgebildet hat, das sind Fragen, die hier unerörtert bleiben müssen.

In die Kategorie solcher Modelle — denen eine ganz reale Existenz beigelegt werden konnte — läßt sich nun das himmlische Jerusalem einreihen. Daß es seit Anfang der Welt im Himmel vorhanden, ist ein Ausdruck des primären Wertes, den in Gottes Augen Jerusalem (das irdische, wirkliche) besitzt. Das irdische Jerusalem hat nun bisher seinem Urbild bei weitem nicht entsprochen, es ist nicht so herrlich gewesen, wie jenes ist, und wie es selbst in Zukunft, wenn es seinem Modell entsprechen soll, werden wird. Eben deswegen wurde es möglich, die eine Stadt als zwei Größen zu behandeln und der zerstörten irdischen

die wiederaufzubauende irdische, die mit dem himmlischen Modell zusammen geschaut wurde, entgegenzustellen. — Die hier dargestellte Auffassung empfiehlt sich erstens dadurch, daß Baruch in v. 5 ausdrücklich die himmlische Stadt mit den Ex 24 Mose gezeigten Vorbildern zusammen nennt (auch das Zitat aus Jes 49 16 weist in diese Richtung); zweitens dadurch, daß sie erklärt, weshalb die himmlische Stadt ohne weiteres den Namen Jerusalem erhält (Gal 4 26 Offb Joh 21 f.); drittens und hauptsächlich dadurch, daß sie die vorliegende Doppelheit der Anschauung Baruchs befriedigend auflöst: das künftige Jerusalem ist einfach ein Wiederaufbau des alten, aber, wenn es den Zwecken des Schriftstellers paßte, konnte er sie in Gegensatz zueinander stellen und den Gegensatz dadurch noch verschärfen, daß er das künftige Jerusalem mit dem himmlischen Vorbild identifizierte und letzteres an dessen Stelle schob. Man wende gegen unsere Darstellung nicht ein, daß das himmlische Jerusalem ja doch herunterkommen soll, und also mehr als ein Vorbild sein müsse. Dieser Zug erscheint nicht bei Baruch (und überhaupt nicht in der jüdischen Apokalyptik), sondern nur bei Johannes. Er könnte m. E. auch bei Baruch stehen; daß aber Baruch die Herstellung der künftigen Stadt als einen Wiederaufbau der alten genau nach dem himmlischen Modell darstellt, während Johannes jene andere Herstellungsweise bevorzugt, beweist, daß das Herunterkommen für die Anschauung der himmlischen Stadt nicht wesentlich ist. Mit anderen Worten, es ist eine Erfindung des Johannes, die seinen übrigen enorm grotesken Phantasiebildern würdig an die Seite tritt. Es wäre naiv zu glauben, daß er selbst, außer höchstens im Moment der Inspiration, daran geglaubt habe. Johannes nimmt unter den Apokalyptikern eine Sonderstellung ein; er ist für das Phantasieren ganz besonders veranlagt gewesen; er sieht auch darin ein Mittel, recht packend und glaubensstärkend zu wirken, und wird darin recht gesehen oder empfunden haben. Daraus dürfte bei ihm die enorme Steigerung der Phantastik zu erklären sein.

Daß die Idee vom himmlischen Urbilde Jerusalems bei Baruch sich findet, macht es wahrscheinlich, daß nicht erst Paulus (Gal 4 26), sondern schon die Juden vor ihm diese Idee geschaffen haben. Wie Baruch, aber geistreicher als er, benutzt sie Paulus, um von zwei Jerusalem reden zu können. Dadurch, daß er ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ für die Christen beansprucht, drückt er das Bewußtsein der Christen aus, das echte Volk Israel zu sein. Ihnen gehört das ideale Jerusalem (wie auch das künftige irdische ihnen gehören wird). Dagegen setzt Gal 4 26 nicht notwendig voraus, daß man schon zur Zeit des Paulus das gegenwärtige

und das künftige Jerusalem auseinanderriß und letzteres mit dem himmlischen zusammenstellte. Daß die Juden das vor dem Jahre 70, überhaupt vor Baruch, taten, ist nämlich kaum anzunehmen; zwar werden sie die Vorstellung einer größeren Herrlichkeit des befreiten, messianischen Jerusalem wohl gehabt haben, sie genügte aber nicht zur Begründung der genannten Entgegenstellung. Dagegen wäre allerdings denkbar, daß die christlichen Propheten das Bild des künftigen Jerusalem in christlichem Sinne umzeichneten, wie es wirklich der Apokalyptiker Johannes tut, wenn er (21 22) den Tempel von der künftigen Stadt ausschließt; dieser eine reale Zug — die anderen Züge des Gemäldes Offb 21 f. sind rein ideal — bedeutet allein für sich schon eine kolossale Umwälzung in der Anschauung.

§ 15. Der Chiliasmus.

Der Chiliasmus ist auf jüdischem Boden als die Lehre von der Zweiteilung der Heilsperiode zu bestimmen[1]. Motiv und Entstehung dieser Zweiteilung findet man im Zusammenprall der alten irdischen Eschatologie mit einer neuen überirdischen; da die letztere die erstere nicht habe ganz verdrängen können, sei eine Addition beider das Resultat geworden; das politische Messiasreich sei dadurch zu einer Vorperiode von begrenzter Dauer und deshalb auch von geringerer Bedeutung degradiert worden. — Diese Auffassung ist jedoch unrichtig; die Zweiteilung hat einen anderen Ursprung, die zweite Periode ist nicht transzendent.

Bei den Rabbinen findet man schon in tannaitischer Zeit (d. h. in den beiden ersten Jahrhunderten nach Chr.) Aussagen, die ausdrücklich und in ganz geläufiger Weise zwischen den „Tagen des Messias“ und dem „Olam habba“ unterscheiden[2]. In der Apokalyptik trifft man die Zweiteilung voll entfaltet nur in 4 Esr und in der OffbJoh. Die ApkBar enthält in 36 11 und 40 3 (in zwei Nebensätzen) Bemerkungen, die zweifellos auf die Idee der Zweiteilung

---

[1] Für das alte Christentum ist diese Definition bei dem eingebürgerten wissenschaftlichen Sprachgebrauch zu eng. Zum Chiliasmus schlägt man nämlich hier jede Anschauung, die mit einer irdischen Vollendung der Kirche rechnet, auch wenn eine Zweiteilung gar nicht einmal angedeutet ist; man setzt nämlich als selbstverständlich voraus, daß die irdische Vollendung überall nur als Vorperiode zu einer transzendenten Seligkeit gemeint ist. Von dem durch die hier folgende Untersuchung gewonnenen Resultat aus läßt sich diese Voraussetzung gewiß bestreiten.

[2] Vgl. Volz 62 f. Klausner, Messianische Vorstellungen des jüdischen Volkes im ZA der Tannaiten, 1903, S. 19 ff.

hindeuten; die Bemerkungen sind aber wahrscheinlich eingeschoben (s. S. 70)[1].

An den übrigen Stellen, die für diese Anschauung herangezogen sind, wird die Zweiteilung der Heilszeit vom Verfasser selbst nicht beabsichtigt sein. Die Stellen sind: Hen 91 12ff. (Wochenapokalypse) Sib 3 652ff. Bar 29 f. — In der Wochenapokalypse ist, wie Volz S. 66 mit Recht bemerkt, alles verworren. Die entscheidende Wendung der Geschichte erfolgt schon in der achten Woche; aber nachher folgen in der neunten und in der zehnten Woche noch zwei Gerichte. Demnach ist eine Zweiteilung der Heilszeit nicht zu erkennen; vielmehr wäre von einer Dreiteilung zu reden, und für eine solche läßt sich das für die Zweiteilung aufgestellte Prinzip nicht durchführen. Zu der weiten Verbreitung der Annahme, daß diese Schrift der Lehre von der zweigeteilten Heilszeit huldige, hat gewiß auch der Umstand beigetragen, daß man in der neunten Woche die Lehre vom Weltuntergang fand; darüber sehe man aber oben S. 71 f. — Was Sib 3 652ff. angeht, so bin ich mit der Darlegung von Volz S. 65 f. ganz einverstanden, daß der Spruch vom Messias (v. 652–656) weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Nachfolgenden in Verbindung steht. Dann hat aber die Stelle für uns hier keine Bedeutung. Gehörten übrigens v. 652ff. und v. 663ff. wirklich ursprünglich zusammen, dann würde die Stelle gerade die von uns vertretene Behauptung unterstützen, daß die zweite Periode nicht transzendenter Art ist (vgl. Bertholet S. 467 Anm. 1). — Eine Art Zweiteilung der Heilszeit liegt auch Bar 29 f. vor, ist aber erst durch den offenbaren christlichen Einschub 30 1 (und wohl auch 29 3b) entstanden. Die Unterscheidung zwischen dem „Anfang der Offenbarung des Messias“ 29 3 und dem „Vollwerden der Zeit der Ankunft des Messias“ 30 1, sodann sein am letzteren Zeitpunkt geschehender reditus in gloria 30 1, und endlich das „Entschlafen in der Hoffnung auf den Messias“ 30 1 —: das Zusammengehen dieser drei Züge, von denen jeder für sich sicher unjüdisch ist, macht den Einschub von 30 1 zweifellos. In 29 3 ist wenigstens „wird anfangen“ unecht; doch macht der Umstand, daß der Messias hier gar nichts tut, den ganzen v. 3b verdächtig[2].

---

[1] Ebenso haben die Eröffnungen des Paulus 1 Kor 15 unverkennbar die chiliastische Idee zum Hintergrund. Vermutlich werden doch hier besondere Interessen hereinspielen.

[2] So im wesentlichen schon Dalman (S. 221), und nach ihm O. Holtzmann (² 394. 399. 402) und Volz (S. 37); letzterer streicht jedoch nur 30 1. Eine halbe Maßregel ist es, in 30 1b nur „auf ihn“ zu streichen (Charles). — Volz vermutet (S. 37 64 f.), daß zu dem ursprünglich selbständigen nationalen Heilsbild des Kap. 29 das Kap. 30 später

Wenn die allgemein herrschende Ansicht über die Entstehung des Chiliasmus im Recht wäre, dann hätten wir in ihm einen entscheidenden Beweis, daß das Judentum sich in transzendenter Richtung bewege[1]. Zugleich wäre aber klar, daß diese Bewegung, jedenfalls da, wo sie die Zweiteilung der Heilszeit durchzuführen vermocht hat, nicht mehr in den tastenden und unsicheren Anfängen stecke, sondern zu voller bewußter Klarheit sich durchgerungen hätte. Die bewußte Teilung setzt die Erkenntnis eines prinzipiellen Unterschiedes zwischen den beiden Formen der Zukunftshoffnung voraus. Daraus würde weiter folgen, daß diese Erkenntnis nicht allein in der Zweiteilung der Heilszeit sich hätte äußern können; wäre sie so klar gewesen, daß sie die Einheit der Heilszeit gesprengt hätte, um sich befriedigenden Ausdruck zu schaffen, dann müßte sie auch wenigstens das Bestreben zeigen, die beiden Perioden nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich zu unterscheiden. Aber ein solches Bestreben gibt sich im besten Falle nur sehr vereinzelt, nach meiner jetzt zu begründenden Ansicht überhaupt nicht kund.

In den rabbinischen Schriften spielt die Unterscheidung zwischen den „Tagen des Messias" und dem „Olam habba" eine unbedeutende Rolle. Von der Entwickelung eines festen Sprachgebrauchs nach dieser Richtung hin ist gar keine Rede[2]. Die überwiegende Regel ist, daß beide Ausdrücke ohne Unterschied gebraucht werden, um die glückliche Zukunft überhaupt, den einen ungeteilten Gegensatz zum Elend der Gegenwart zu bezeichnen. — Dazu kommt, daß man unter den tannaitischen Aussagen, die Bacher[3] bringt, Schilderungen einer glücklichen irdischen Zukunft häufig begegnet[4], dagegen niemals auch nur einem Versuch, ein Leben und ein Glück zu zeichnen, das mit Bewußtsein als überirdisch, von aller irdischen Herrlichkeit qualitativ verschieden emp-

---

(mittels 30 1?) hinzugefügt sei, wodurch der Interpolator Kap. 29 zur bloßen Vorperiode herabdrückte und so eine Zweiteilung der Heilszeit herstellte. Warum aber die beiden Zukunftsbilder (das von Kap. 29 und das von Kap. 30 2 ff.) „nicht auf einem Boden gewachsen" sein sollen, ist nicht einzusehen.

[1] Vgl. Bousset S. 331.

[2] Vgl. Klausner S. 17 ff.

[3] Die Agada der Tannaiten I² 1903, II 1890. Hier will Bacher alle namentlich überlieferten Aussagen der tannaitischen Agada sammeln. Die anonymen sind nun ebenso zahlreich, aber in der Massenhaftigkeit der namentlich überlieferten liegt eine Gewähr, daß sie einen korrekten Eindruck vom wirklichen Sachverhalt verschaffen.

[4] Z. B. die Fruchtbarkeit Palästinas I², 89; II, 188. 222 f.; die kolossale Ausdehnung Jerusalems I², 194. 391; II, 291; die unzählbare Volksmenge II, 331; die riesengroße Statur der Menschen II, 69. 402; Torastudium II, 223; Übersiedelung der Lehrhäuser von Babylonien nach Palästina II, 510.

funden wäre. Es gibt kaum einen Tannaiten, von dem nicht ein Wort über das Kommen des Messias, über die künftige nationale Restitution oder den Sieg über die Feinde überliefert wäre; aber nicht einer redet von dem Übergang von der irdischen Heilszeit zu einer davon verschiedenen. — Die einzelnen Züge in der Beschreibung des Heils sind natürlich oft derart, daß sie auch in ein übersinnliches Gesamtbild passen würden, z. B. die Freude, der Frieden, die Gemeinschaft mit Gott, die Sündenreinheit, der engelgleiche Glanz; von diesen können wir aber absehen.

Von besonderem Interesse sind dagegen ein paar Aussprüche, die auf der Voraussetzung beruhen, daß die Sonne oder der Regen in der Heilszeit aufhören wird. Es wird nämlich der Rabbi Eliezer ben Hyrkanos auf seinem Todeslager von einem Kollegen durch den Ausruf gepriesen: „O Meister, werter bist du Israel als die Gottesgabe der Sonne; denn die Sonne spendet nur in dieser Welt Leben, du aber spendest Leben für diese und für die kommende Welt.“ Ein anderer der Anwesenden macht denselben Ausruf, indem er nur statt Sonne Regen sagt[1]. Es ist also wohl nur ein und dasselbe Wort, das als fein gewählter Abschiedsspruch besonderen Beifall geerntet hat. Daß die Sonne oder der Regen aufhören wird, beruht nun gar nicht auf Transzendenz, sondern ist nur ein Zeugnis der Virtuosität der Phantasterei und der Wundererdichtung, die die Rabbinen in noch höherem Maße erreicht haben als die Apokalyptiker. Aus Jes 60 19f.[2], vielleicht auch aus Ps 72 5, hat man erschlossen, daß Gottes Herrlichkeit in der Zukunft alles andere Licht überstrahlen und also auch überflüssig machen wird; also setzt man kühn die These auf: die Sonne wird nicht mehr sein. Das Interesse, das sie solche Schlüsse ausfindig machen läßt, ist allein das Interesse für die Häufung der Wunder, das Bestreben, die kommende Welt in so vielen Punkten wie möglich als den wundervollen Gegensatz von dieser Weltzeit darzustellen. Diesem Bestreben liegt wieder ein sehr praktisches, paränetisches Interesse religiöser Art zugrunde: die Wunder bedeuten die Gegenwart Gottes in der Geschichte Israels. Deshalb verweilen sie gern bei den Wundern der früheren Geschichte des Volkes und sind bestrebt, diese auszumalen, um sie noch wunderbarer erscheinen zu lassen[3], dichten auch neue Wunder dazu[4]. Wenn schon die frühere Geschichte voll von Wundern war, die ebenso viele Beweise der göttlichen Liebe und

[1] Bacher, Tann. I², 162. 345.

[2] Vgl. Bacher, Pal. Amor. 1, 548 und s. oben S. 23.

[3] Vgl. Bacher, Tann. I², 108 ff. 201 f. 313; II, 488. — [4] Z. B. ibid. I², 305.

Gnade waren[1], um wieviel mehr mußte nicht die Zukunft es werden! In der rabbinischen (und gesamtjüdischen) Teratologie findet auch dieser Zug, das Aufhören der Sonne oder des Regens, seine richtige Stelle, und tritt so aus der Isolierung heraus, in die man ihn hineinstellt, wenn man ihn als Beweis der Transzendenz verwertet. Ob die Rabbinen selbst ihre Wunder geglaubt haben oder nicht, ist vielleicht nicht so leicht zu sagen; jedenfalls haben die, die die oben zitierten Abschiedssprüche machten, so getan, als ob ihnen das Aufhören der Sonne oder des Regens eine ausgemachte Sache wäre; aber sie waren gewiß imstande, auch eine reine Fiktion für ihren Zweck zu benutzen; sie lebten ja fast in lauter Fiktionen. — Wie wenig der uns beschäftigende Zug in eine feste Anschauung von der Transzendenz des Olam habba hineingehört, erhellt daraus, daß gerade eine der Stellen, die den Olam habba als Gegensatz zu den Tagen des Messias aufstellen[2], den siebenfachen Glanz der Sonne dem Olam habba zuweist.

Ein Zugeständnis des Unvermögens, die Herrlichkeit einer transzendenten Welt zu schildern, darf man deshalb nicht in folgendem Worte des Amoräers Jochanan (3. Jahrh.) finden[3]: „Alle Weissagungen der Propheten gelten nur den Zeiten des Messias; aber von den Herrlichkeiten der kommenden Welt ist gesagt: Kein Auge hat es gesehen, o Gott, außer dir (Jes 64 3)." Nicht von einem qualitativen, sondern nur von einem quantitativen Unterschied ist die Rede; denn die unmittelbare Fortsetzung lautet: „Alle Weissagungen der Propheten gelten nur den reuigen Sündern, aber von den vollkommenen Frommen ist gesagt: Kein Auge hat es gesehen, o Gott, außer dir." Die Beziehung auf den Quantitätsunterschied steht auch in einer dritten Verwendung desselben Prophetenwortes bei demselben Rabbi außer Zweifel[4]. Aus demselben Worte Jes 64 3 hat auch ein späterer Rabbi den Schluß gezogen, daß den Propheten das künftige Heil nicht in seiner Fülle gezeigt worden sei; nur einen Teil desselben hätten sie gesehen, nach Amos 3 7[5]. Nur vom Gegensatz des Teils zum Ganzen ist also die Rede. Das künftige Glück sei so überwältigend, daß es über die Gesichte der Propheten weit hinausgehe; das und das

---

[1] Diese religiöse Wertung erhellt z. B. aus einem von Bacher ibid. II, 327 mitgeteilten Ausspruch eines Rabbi, der, an das Wunder des Mannaregens anknüpfend, zeigte, wie Gottes Liebe zu Israel so weit gehe, daß er ihrethalben auch die Naturgesetze umkehre. — Vielfach wird wohl auch die bloße Lust am Fabulieren die Hauptrolle spielen.

[2] Pesachim 68a (Volz S. 63).

[3] Bacher, Pal. Amor. I, 336. — [4] Ibid. I, 239. — [5] Ibid I, 550f.

allein haben die Rabbinen aus Jes 64 3 gelesen und darin vermutlich für ihre eigenen Ausmalungen die Autorisation gefunden: niemals würde der kühnste Flug ihrer Phantasie die künftige Wirklichkeit erreichen können.

Ein einzigartiges Wort, an einer Stelle[1] anonym, an einer anderen[2] als Spruch des Amoräers Rab (ca. 230 n. Chr.) tradiert, verkündet: „Im Olam habba gibt es weder Essen und Trinken, noch Fortpflanzung und Vermehrung [noch Kauf und Verkauf, noch Neid, Haß und Streit][3]. Vielmehr sitzen die Gerechten mit ihren Kronen auf den Häuptern und weiden sich am Glanze der Schekina; denn es ist gesagt: sie schauten Gott und aßen und tranken (Exod 24 11)." In dem auffallenden Nebeneinander von Gottschauen und Essen hat man die Identität der beiden Dinge ausgedrückt gefunden; sodann hat man, da das Gottschauen Bild des Heilsbesitzes war, das Bibelwort eschatologisch verwendet und daraus das Nichtessen der Heilsgenossen erschlossen. — Dieser oft zitierte Spruch ist der einzige, den man aus dem älteren Rabbinismus für eine spiritualistische Anschauung des Olam habba anzuführen hat, und diese Vereinzelung ist bei der ungeheuren Menge eschatologischer Aussagen, die wir von den Rabbinen besitzen, ein böses Vorzeichen. Freilich muß man zugeben, daß der Spruch wirklich mit spiritualistischer Anschauung zusammenhangen wird. In die Richtung weist ja die Hinzufügung von der Aufhebung der Fortpflanzung; dieser Zug war aus der Exodus-Stelle nicht herauszulesen, wird also wohl als Konsequenz einer im Aufhören des Essens und Trinkens gefundenen Transzendenz hinzugefügt sein. Aber die Isoliertheit des Spruches beweist, daß er nur als Ausdruck einer rein sporadischen und zufälligen Anschauung beurteilt werden muß. Da aber die rabbinische Exegese die Willkür zum Prinzip hat und von sonderbaren Einfällen überfließt, erscheint es mir gar nicht undenkbar, daß der Urheber des Spruches die spiritualistische Denkweise nur äußerlich kennen gelernt habe, ohne sie sich wirklich anzueignen, und sich amüsiert habe, nun auch diese einmal aus der Bibel beweisen zu können.

Somit sind die „Tage des Messias" und der Olam habba, obgleich nicht ganz selten formell unterschieden, hinsichtlich der metaphysischen

---

[1] Kalla rabb. 2. Vgl. Klausner S. 20f.

[2] Berachoth 17a. Vgl. Weber S. 383.

[3] Das Eingeklammerte findet sich nur an der Berachoth-Stelle, ist aber doch ursprünglich. Denn an der Kalla-Stelle wird der Spruch nur so weit herangezogen, als er mit anderweitiger Tradition, die Essen und Fortpflanzung voraussetzt, in Widerspruch steht.

Qualität des Daseins nicht auseinanderzuhalten.[1] Ein prinzipieller Gegensatz, wie der von Diesseits und Jenseits, kann der Unterscheidung nicht zugrunde liegen. Mit den „Tagen des Messias" ist die Regierungszeit des rein menschlich gedachten, sterblichen Heilsbegründers gemeint (vgl. unten), und diese erste grundlegende Periode ist es, die der folgenden Zeit gegenübergestellt wird; das ist nach meiner Meinung die ganze Differenz. — Was ist nun aber das Interesse dabei? In den meisten Aussagen, die hierher gehören, steht die Unterscheidung zwischen den Tagen des Messias und dem Olam habba einfach im Dienst der exegetischen Spielerei; es ist kein realer Unterschied, außer dem rein zeitlichen, zu entdecken. Als Beispiel möge dienen die Sabbath 113b[2] gegebene „Auslegung" von Ruth 2 14: „sie aß, wurde satt und ließ übrig". Nach Einem heißt das: „„Sie aß" in den Tagen Davids, „wurde satt" in den Tagen Salomos, „ließ übrig" in den Tagen Hiskias." Eine Barajtha erklärt aber: „„Sie aß" in dieser Welt, „wurde satt" in den Tagen des Messias, „ließ übrig" in der zukünftigen Zeit." Ganz ebenso sind alle die Stellen, die bei Volz S. 62f. oder Klausner S. 19ff. aus tannaitischer Zeit angeführt werden[3], aufzufassen; es ist nichts als ein exegetischer Einfall, die Tage des Messias aus dem Ganzen des Olam habba herauszugreifen. Der Gegensatz zwischen ihnen und der folgenden Zeit ist kein anderer als der zwischen David und Salomo, ein rein zeitlicher. — Bisweilen konnte dann die Unterscheidung ihren Dienst tun, wenn es galt, Widersprüche in den überlieferten Zukunftsbildern aufzuheben; die sich widersprechenden Angaben wurden einfach auf die beiden Perioden verteilt. In dieser Weise ausgeglichen wird Kalla rabb. c. 2 der Widerspruch zwischen dem oben zitierten Ausspruch Rabs und solchen Aussagen, die für den Olam habba Essen, Trinken und Gebären annehmen[4]. In diesem einen Falle entsteht nun freilich der Schein eines tieferen Gegensatzes zwischen dem Olam habba und den Tagen des Messias, aber das beruht nur auf der zufälligen Art des zu hebenden Widerspruches. In einem anderen Falle ist von einem tiefergehenden Gegensatz nichts zu merken, nämlich wenn b. Sanh. 91b den Widerspruch auflösen will, daß es einmal heißt, Sonne und Mond werden sich

---

[1] Vgl. Weber S. 384. — [2] Volz 63, Klausner 25.

[3] Dazu kommen noch einige aus amoräischer Zeit: Berachoth 34b (die Aussprüche Jochanans, s. oben S. 105); Sanhedrin 91b (hier weiter unten erwähnt); Pesachim 68a (nach Volz 63 = Sanh. 91b); Sabb. 63a (= der S. 105 zuerst zitierte Teil des Spruches Jochanans). Nach Klausner S. 22 Anm. 4 soll es noch mehr dergleichen geben, er nennt aber die Stellen nicht.

[4] Vgl. Klausner S. 19ff.

schämen, ein andermal dagegen: das Licht des Mondes wird dem der Sonne gleich, und die Sonne wird siebenfach leuchten. Dieser letztere Fall zeigt, daß das, was hier vorliegt, einfach ein System der Harmonistik ist, und keineswegs transzendenten Interessen dienen soll.

In diesen Zusammenhang gehören die rabbinischen Angaben über die Dauer der Tage des Messias. Die meisten und zugleich die ältesten Rabbinen, die sich in der Frage ausgesprochen haben, setzen die Tage des Messias auf einen sehr kurzen Zeitraum an. Eliezer b. Hyrkanos, Eleazar b. Azarja, Akiba und Jose der Galiläer (sämtlich aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts) nennen 40 bis 70 Jahre. Erst spätere Schriften tradieren für Eliezer 400 oder 1000 Jahre, für den gleichzeitigen Josua b. Chananja 2000[1]. Alle Angaben werden aus der Bibel deduziert. Da es keine Kunst war, aus der Bibel eine viel größere Zahl herauszulesen, sind die niedrigen Zahlen auffallend. Offenbar setzen sie voraus, daß es gilt, die Regierungszeit eines rein menschlichen, sterblichen Königs ausfindig zu machen[2]. Das ist nun auch in einem Falle deutlich, nämlich wenn Eleazar[3] die Ansetzung auf 70 Jahre mit Jes 23 15 („Tyrus wird 70 Jahre in Vergessenheit geraten, wie die Tage eines einzigen Königs") begründet und hinzufügt: „Wer ist der einzige König? Sage: das ist der König Messias"[4]. Die „Tage des Messias" sind also seine Regierungszeit, was es auch nach hebräischem Sprachgebrauch bedeuten muß. Wenn „die Tage des Messias" häufig die glückliche Zukunft überhaupt, nicht nur den ersten Teil derselben bezeichnen, erklärt sich dies als Nennung der pars pro toto.

Überblicken wir die rabbinischen Stellen, an denen die Tage des Messias dem Olam habba entgegengestellt werden, dann liegt, wie gesagt, der Verdacht nahe, daß die Gegenüberstellung der beiden Perioden nur

[1] Vgl. Bacher, Tann. I², 139 Anm. 4. — Daß die Zahlen in der späteren Zeit wachsen, deutet nicht auf Inferiorität der ersten (und Transzendenz der zweiten) Heilsperiode und widerlegt die Bemerkung von Volz S. 63 unten.

[2] Vermutlich wird das Interesse der Polemik gegen das Christentum es verursacht haben, daß man für den Messias ein gewöhnliches menschliches Maß geltend machte und für ihn die Forderung einer kolossalen Lebensdauer des Individuums fallen ließ. (Dies ist zugleich ein Beweis des phantastischen Charakters dieser Forderung.)

[3] In einer Barajtha Sanhedr. 99a.

[4] Die ApkEsr ist mit den oben genannten Rabbinen gleichzeitig und von einem Kollegen von ihnen verfaßt. Man sollte deshalb auch hier für die „Tage des Messias" eine niedrige Zahl erwarten. Wirklich nennt auch (7 28) Syr. 30 Jahre, Lat. und Arab. aber 400 (Äth. streicht die Zahl). Die ursprüngliche Zahl läßt sich nicht feststellen. Das Zusammengehen von Lat. und Arab. beweist nur, daß einige griechische Handschriften die Zahl 400 gehabt haben. Andererseits könnte die Zahl 30 die der Lebensjahre Jesu sein (Violet).

ein willkürliches Spiel der Exegese und der Harmonistik ist, das von jedem anderen Unterschied als dem rein zeitlichen absieht. Dann aber droht der ganze Chiliasmus auf jüdischem Boden sich in nichts aufzulösen. — Obgleich man nun nicht verpflichtet ist und oft auch nicht imstande ist, rabbinischen Sonderbarkeiten eine ernste Motivation zu geben und sie dadurch verständlicher zu machen, so ist es in diesem Falle doch möglich und vielleicht wahrscheinlich, daß das Herausgreifen der Regierungszeit des Messias als einer besonderen Periode eine gewisse Berechtigung hat, daß diese erste Zeit gegenüber der folgenden eine gewisse Selbständigkeit besitzt. Diese kann nun allein darin bestehen, daß die Zeit des Messias die Zeit der Begründung des neuen jüdischen Reichs ist. Diese Begründung war nicht schon allein durch die Besiegung der Römer getan, es sollten auch weitere Kämpfe nachfolgen, die mit Gog und Magog.

Gewöhnlich erhält man aus den apokalyptischen Zukunftsschilderungen den Eindruck, daß wenn Israel die Höhe der politischen Wiederherstellung erst erreicht hat, der Blick dann über eine ebene und einförmige Fläche ausschaue, die von Bergen oder Schluchten nicht unterbrochen werde. Und das wird wohl auch der gewöhnlichen Anschauung entsprochen haben; die hat sich nicht darum gekümmert, wie es wohl nach der Wiederherstellung weiter gehen würde. Mit der Schilderung des Eintretens der Messiaszeit hört ja auch das den Zukunftsschilderungen zugrunde liegende parakletische Interesse auf. Aber bisweilen wird die öde Geschichtslosigkeit der Messiaszeit durch ein bedeutungsvolles Ereignis, den Ansturm Gogs gegen Jerusalem, gebrochen. Die biblische Begründung dieses Zuges bilden Ez 38f. und der messianisch verstandene Ps 2, welche Stellen beide die Eigentümlichkeit aufweisen, daß sie einen feindlichen Angriff nach dem Heilsanbruch annehmen. Die Einfügung dieses Zuges seitens der Apokalyptiker in das Bild der neuen Zeit beruht wohl zum größten Teil auf dem Interesse, die biblischen Momente auszunutzen; aber sie hat doch auch eine gewisse Rationalität. Denn es war richtig, die Feinde Israels in zwei Gruppen einzuteilen: die aktuellen, die Römer und ihre Verbündeten, und die potentiellen, die Völker „aus den vier Enden der Erde“. Die Errichtung des messianischen Reiches war an die Vernichtung und Unterwerfung der Römer geknüpft; damit war aber über das Verhältnis der außerhalb des Römerreiches stehenden Völker zur neuen jüdischen Großmacht noch nichts entschieden, und wie man wußte, daß auch das mächtige römische Reich mit gefährlichen Feinden, Parthern und Germanen, zu kämpfen hatte, so lag es einer weiter schauenden Phantasie nahe, die jüdischen Sieger auch nach der

Überwältigung der Römer in neue kriegerische Konflikte verwickelt zu denken. Diese neuen Kämpfe sind es, die in idealisiert zusammengedrängter Form in dem Anfall Gogs dargestellt sind[1], und der Sieg über Gog enthält eigentlich die Idee, daß auf der weiten Erde niemand da sei, der dem Gotte Israels und seinem Volke zu widerstehen vermöchte. Insofern die Zukunftserwartung auf die Zeichnung dieser Seite der neuen Zeit sich einließ, konnte sie innerhalb dieser Zeit zwei Perioden[2] von charakteristisch verschiedenem Gepräge unterscheiden, eine erste Periode des Kampfes[3] und eine zweite des ewigen Friedens. Mit der Unterwerfung des „Gog" sind nämlich die Möglichkeiten der Störung des Friedens und des Glückes der Gerechten erschöpft. Wenn die Erwartungen jemals Wirklichkeit geworden wären, würde der ewige Friede wohl in die blaue Ferne zurückgewichen sein, aber das menschlich Wahrscheinliche ist ja nicht der Maßstab der Zukunftsschilderungen; einen ewigen Kampf wollen die Juden nicht, deshalb wird die Periode des Kampfes begrenzt. — Mit Recht konnte diese erste Periode die „Tage des Messias" genannt werden, insofern die kriegerischen Aufgaben im Anfang der neuen Zeit erledigt werden mußten, also dem Messias zufallen würden. An der zweiten Periode, als dem weitaus größten Teil der Glückszeit, blieb dagegen die allgemeine Bezeichnung „Olam habba" hangen. — Wenn schon nun ein Grund der Unterscheidung da war, ist es andererseits wohl verständlich, daß die beiden Perioden in der Regel „ineinander überflossen" (Weber 384) oder „verwechselt wurden" (Klausner S. 17. 19) oder, richtig ausgedrückt, überhaupt nicht unterschieden wurden, indem beide Bezeichnungen die ganze neue Zeit bedeuten; denn ein tieferer Unterschied bestand nicht, das Wesentliche am Olam habba war schon in den Tagen des Messias da[4].

[1] Der Krieg mit Gog ist nicht, wie Bousset 251 sagt, an die Stelle des Kampfes mit den zeitgeschichtlich bestimmten Feinden (d. h. den Römern), sondern neben ihn getreten.

[2] Vgl. einen bei Bacher, Tann. 2, 524 verzeichneten Ausspruch, der in der allmählich sich verbreitenden Morgenröte ein Bild der Erlösung Israels sieht, welche aus geringen Anfängen immer größer und vollständiger werde.

[3] Daß die Messiaszeit, wo sie dem Olam habba entgegengesetzt wird, eine Zeit des Kampfes ist, scheint vielleicht durch in einer Barajtha Zebachim 118b, wo die „Beschirmung" Deut 33 12 auf die Tage des Messias bezogen wird, und Barajtha Arachin 13b, wo der „Sieger" Ps 12 1 vom Messias gedeutet wird. Beide Stellen s. Klausner S. 19f.

[4] Die Messiaszeit gehört also immer mit zum Olam habba; der Schein des Gegenteils beruht allein auf einer unvollkommenen Bezeichnungsweise, wodurch eine ungenaue Beschränkung des Olam habba entsteht. Die Gegenüberstellung der beiden Termini bedeutet nicht, daß die Messiaszeit zum Olam hazze gehört, was man als jüdische Meinung angibt, besonders wenn es gilt, den Umstand zu erklären, daß christliche

Daß die Kämpfe mit Gog in die Zeit des Messias fallen, erhellt zur Genüge aus der Erörterung bei Weber 1880, S. 369ff. § 87. Es sei hier nur eine Stelle angeführt, die diesen Satz allerdings nicht beweist, aber in anderer Beziehung lehrreich ist. In Wajikra rabba c. 30 (zu Lev 23 40) werden Ps 116 1 118 10 28 so ausgelegt: „Ich liebe es, wenn der Ewige meine Stimme hört", das geht auf die Tage des Messias; „wenn alle Völker mich umgeben", das geht auf die Tage Gogs und Magogs; „du bist mein Gott, dir danke ich usw.", das bezieht sich auf die Zukunft[1]. — Einmal erhellt hieraus, daß die Tage Gogs und Magogs, die sicher für einen Teil der Tage des Messias gehalten werden dürfen, von der Messiaszeit zum Olam habba[2] überleiten, d. h. die erste Zeit beschließen. Sodann begegnet uns auch hier die eigentümliche exegetische Manier, mehrere (zumeist eng zusammengehörende) Sätze der Bibel auf verschiedene Teile der Geschichte (nicht immer der zukünftigen, s. oben S. 107) zu beziehen. Die Zeit, die sonst in zwei Abschnitte geteilt wird, zerfällt hier in drei; das zeigt die Beweglichkeit der Einteilung und das Fehlen fester Prinzipe. Die Weise, in der hier ein offenbarer Unterabschnitt (nämlich die Tage Gogs) dem Ganzen, zu dem er gehört, selbständig gegenübertritt, bildet eine genaue Analogie zu der Gegenüberstellung der Tage des Messias und des Olam habba und ist ein Beweis mehr, daß das ganze Einteilungsverfahren nur zeitliche oder geschichtliche Unterschiede, nicht metaphysische Gegensätze berücksichtigt.

Anders als die rabbinischen Aussagen geben die Offb Joh und die Apk Esr ausführliche Mitteilungen über die zweigeteilte Heilszeit. Wir treten zuerst an die Offenbarung Johannes' heran. Wenn diese den Angriff Gogs und Magogs an das Ende der 1000 Jahre setzt, so kann dies keine zufällige Konstruktion sein, da sie zustande gekommen ist vermöge einer Überwindung der durch geschichtliche Erfahrung nahegelegten Reflexion, daß die Nachbarn des neuen messianischen Reiches sich so lange Zeit hindurch nicht ruhig halten würden. Da christliche Gedanken für diesen Punkt aus dem Spiele bleiben, haben wir hier ein bestimmtes, jüdisches Zeugnis davon, daß der Krieg mit Gog die erste Heilsperiode beschließt und nicht mitten in diese Zeit fällt. Das ist deshalb von Interesse, weil dies kräftige Finale, das eine genaue Analogie zur Besiegung der Römer ist und wie diese den Charakter eines ab-

---

Schriftsteller die Zeit zwischen Auferstehung und Wiederkunft Christi bald zum einen, bald zum anderen Olam schlagen. Diese Frage hat mit der uns beschäftigenden gar nichts zu tun.

[1] Zitiert nach Wünsches Übersetzung „Der Midrasch Wajikra rabba" S. 211.

[2] Oder עתיד לבא = die Zukunft, synonym mit Olam habba.

schließenden Gerichts trägt, die Vorstellung von der Zeit des Messias als besonderem Zeitraum aufs beste erklärt. Insofern die 1000 Jahre, wie es scheint, friedlich gedacht sind, erscheinen allerdings die Kämpfe mit Gog und mit den Römern nur als Episoden, die Periode im ganzen dagegen wesentlich als eine Friedenszeit; aber die 1000 Jahre sind Phantasie, und die Zusammenfassung der feindlichen Angriffe in dem Auftreten von Gog ist schematisierende Konstruktion. Zieht man dagegen die Zahlenangaben der Rabbinen, die in polemischem Interesse zur nüchternen Wirklichkeit zurückgekehrt sind, in Betracht, so ist es nicht unmöglich, daß auch die Darstellung des Johannes auf einer jüdischen Anschauung fußt, für die die Zeit des Messias wesentlich eine Periode des Kampfes war. Diese Anschauung tritt endlich bei Paulus (1 Kor 15) klar hervor.

Neben dem Kampf mit Gog und Magog steht in der Offb Joh als Einleitung zur zweiten Heilsperiode auch eine Auferstehung und ein gewöhnlich sogenanntes Weltgericht. Daß diese Ereignisse von dem Anfang der ungeteilten Heilszeit an den Anfang der zweiten Heilsperiode gerückt werden, betrachtet man allgemein[1] als einen charakteristischen Zug des Chiliasmus und zugleich als Symptom der transzendenten Art der zweiten Periode; letzteres, insofern es zeigen soll, daß zwischen den beiden Heilsperioden eine tiefere Kluft liege, als zwischen der Gegenwart und der Messiaszeit. Aber die genannte Umstellung der beiden Ereignisse ist kein allgemeiner Zug. Offen liegt sie nur 4 Esr 7 vor; aber gegen die Verwertung dieser Stelle im Interesse der Transzendenz erheben sich aus der Stelle selbst starke Bedenken, besonders das, daß das Gericht gar nicht individuell gezeichnet ist, wodurch die Beweiskraft erheblich verringert wird. Welches hier der wirkliche Grund der Umstellung ist, wird später erörtert werden. Was aber sonst als Zeugnisse von dieser Umstellung der Auferstehung und des Gerichts angeführt wird, ist kaum der Erwähnung wert[2]. Bei Paulus (1 Kor 15) findet die Auferstehung der Gläubigen — und das ist doch der weitaus wichtigste Teil der Auferstehung — bei der Parusie Christi zu Anfang der

[1] Auch z. B. Bacher, Tann. 1², 139; Stave, Einfluß des Parsismus, S. 195.

[2] Bacher, Tann. 1², 139 Anm. 2, weist auf einen Ausspruch hin, daß die Beobachtung des Sabbats von drei Strafgerichten rette: von den Wehen des Messias, von dem Tage Gogs und Magogs, von dem großen Gerichtstage. Der Beweis müßte in der Reihenfolge liegen, aber eine andere Version desselben Wortes (Bacher ib. 2 510) variiert dieselbe so: Wehen des Messias, Strafgericht Gehinnoms, Krieg Gogs und Magogs. — Ein Wort aus Sanhedrin 97b, das Volz S. 63 zitiert, redet nur von Welterneuerung nach den Tagen des Messias. — Daß Volz S. 256 ohne Grund zu Bar 30 das Aufhören der messianischen Vorperiode vor der Auferstehung annimmt, s. S. 102 Anm. 2.

ersten Periode statt; in der Offenbarung Johannes' (20 4) werden ebenfalls die Märtyrer, sowie die in der Verfolgung standhaft gebliebenen, zur Teilnahme am 1000jährigen Reich erweckt; dadurch wird aber das vermeintliche Prinzip, daß die Auferstehung Einleitung zu einem transzendenten Dasein sei, offen verleugnet. — Demnach ist es — um zur speziellen Erörterung der Offenbarung Johannes' zurückzukehren — unbegründet, Auferstehung und Gericht als die für den Unterschied zwischen den beiden Perioden eigentlich signifikanten Züge zu betrachten. Wenn Johannes die Auferstehung der Christen in zwei Abteilungen erfolgen läßt, so ist das eine originale Änderung im Interesse der Paränese; wenn er das Gericht über den Rest der Toten erst nach dem Ablauf der 1000 Jahre stattfinden läßt, so hängt das wohl damit zusammen, daß erst durch das Auftreten Gogs und Magogs die gesamte Völkerwelt in den Strom der eigentlichen Weltgeschichte hereingezogen wird; erst dann kann die endliche Gesamtabrechnung vorgenommen werden.

In Kap. 21 schildert Johannes dann die definitive Heilszeit. Vermag man sich wirklich davon überzeugt zu halten, daß die Schilderung diese Zeit auf ein in wesentlicher Hinsicht höheres Niveau erhebt als das der vorangegangenen Periode? Das Bewußtsein des Unterschiedes müßte dasein und sich kundgeben. Aber man beachte, was an dem Inhalt dieser Zeit betont wird. Die beherrschende Stellung in der Schilderung nimmt das neue Jerusalem ein (21 2 9–21). Darum gruppieren sich Aussagen vom neuen Himmel und der neuen Erde (21 1), vom Wohnen Gottes bei den Menschen (21 3f. 22 22 3f.), vom Aufhören von Trauer, Tod, Geschrei und Mühe (21 4), vom Wasser des Lebens und Baum des Lebens (21 6 22 1f.), von der Entbehrlichkeit des Leuchtens der Sonne und des Mondes (21 22 22 5), vom Aufhören der Nacht und von den deshalb immer offenstehenden Toren (21 25 22 5), vom Wandel der Heiden im Licht Jerusalems, davon, daß die Könige der Erde ihre Herrlichkeit (21 24) und die der Völker (21 26) in die Stadt bringen werden, vom Ausschluß von allem Unheiligen und von jedem, der βδέλυγμα und ψεῦδος übt (21 27), vom Gottschauen und von dem an der Stirn getragenen Gottesnamen (22 4).

In bezug auf den Stoff ist die Schilderung eine Kompilation. Besonders aus dem AT, aber auch aus der späteren Literatur, sind die Züge fleißig zusammengetragen; Originales gibt der Verfasser kaum. Das ist eine schlechte Vorbedeutung. Freilich kann er nun in den alten Stoff einen neuen Inhalt gelegt haben, aber das muß sich irgendwie zu erkennen geben. Ich wüßte keinen Zug zu nennen, der nicht ebensogut in einer Schilderung der messianischen Vorperiode hätte gebraucht werden können. Die Idee von dem Glanz und der Größe des neuen Jerusalem

haben wir schon früher besprochen, ebenso die Vorstellung von dem Herunterkommen Jerusalems vom Himmel. Wenn die Erde die Heilsstätte ist, dann muß man, um anerkennen zu können, daß die Gedanken des Verfassers sich in transzendenter Richtung bewegen, an irgendeinem Punkte die Lösung von den Formen und Beschäftigungen des gegenwärtigen Erdenlebens wahrnehmen können. Das läßt sich aber nicht tun. Die neue Erde gibt den Ausschlag nicht, um so weniger, da die Idee der Erneuerung so wenig hervortritt und der Verfasser durch sie nicht hat inspiriert werden können, sondern diesen Zug nur deshalb aufgenommen hat, weil das AT ihm ihn darbot, und weil er, wie man aus seiner Stellung im Zusammenhang ersieht, als Mittel dienen konnte, das alte Jerusalem wegzuschaffen und einem neuen den Boden zu bereiten. Alles soll neu werden, das ist eine der hier herrschenden Ideen; aber es sind nur die Verhältnisse, die neu werden, nur die geschichtlichen Daseinsbedingungen, nicht die metaphysischen; von einem wirklichen Weltuntergang ist nicht die Rede (vgl. unten). Die Hoffnung auf die Erneuerung ist identisch mit der Erwartung des Glückes; aus den neuen Verhältnissen sprießt das neue Glück hervor. Dieselbe Bedeutung haben die Züge, die die Gewißheit der Hilfe und Gnade Gottes aussagen; diese ist in den Bildern von der Gegenwart Gottes bei seinem Volke (Wohnen Gottes bei den Menschen; das Gottschauen will auch nichts Weiteres besagen), oder in der Vorstellung von dem Tragen des Gottesnamens an der Stirn[1] ausgedrückt. Nur eine Voraussetzung des Glückes ist ferner die Hoffnung auf vollkommene Heiligkeit und Sündenreinheit, wodurch Gottes Zorn und Strafe nicht mehr herausgefordert werden. Von einem innerlichen persönlichen Verlangen nach moralischer Reinheit und Vollkommenheit ist nicht die Rede; denn die Heiligkeit wird dadurch hergestellt, daß alles die Reinheit Bedrohende nicht mehr in die Stadt eingelassen wird. — Sämtliche Züge der Schilderung sehen es somit allein auf die Begründung und Bewahrung des Glückes ab. Daß wir darin richtig urteilen, ergibt sich aus dem unsere Auffassung positiv beweisenden Umstand, daß Verhältnisse politischer Natur der zweiten Heilsperiode nicht fremd sind (21 24 26), und daß die Sünde von der Erde nicht ausgerottet ist (21 27 22 15). Daß es nach diesen Versen außerhalb Jerusalems wohnende heidnische Völker und Fürsten geben soll, erkennt man an, weiß aber nichts dazu zu sagen, außer etwa, daß hier ein „archaistischer Zug" vorliege (Bousset im Kom-

[1] Ebenso tragen die Ungläubigen das Zeichen des Tieres an ihrer Stirn oder Hand (13 16 f. u. ö.).

mentar). Das soll heißen, der Verfasser merke es nicht, daß er hier einen ganz fremdartigen Zug in das Bild einführt. Aber jeder wird zugeben, daß eine solche Unbefangenheit bei einem Zuge, der einen so bestimmten irdisch-politischen Charakter trägt, sehr auffallend ist. Es ist Johannes selbstverständlich gewesen, daß auch Heiden und Sünder die „neue Erde" bevölkern; wie wenig ist diese neue Erde ihm eine andere Erde!

Die zweite Heilsperiode unterscheidet sich ihrem Wesen nach nicht von der ersten; es sind nur einige geschichtliche Ereignisse hinzugekommen, der Krieg mit Gog, die allgemeine Auferstehung und das Gericht über die Toten; vielleicht hat auch in irgendeiner Weise Gott selbst die unmittelbare Leitung der Dinge übernommen[1]; sonst aber hätte die Schilderung ebensogut oder vom Gesichtspunkt der Logik noch besser als Schilderung der ersten Periode eingefügt werden können. Denn es ist ein Widerspruch, daß die Erneuerung erst nach Ablauf der 1000 Jahre stattfindet, da es doch die vor dieser Zeit existierenden Verhältnisse sind, die verschwinden und einer Neuordnung Platz machen sollen. Dieser logische Widerspruch ist durch ein richtiges ästhetisches Gefühl verursacht: es ging nicht an, die Schilderung des ewig bestehenden Glückes vor die Erwähnung der letzten Verwickelungen zu bringen; das ewig bleibende Resultat der ganzen Weltgeschichte mußte in der Schilderung notwendigerweise zuletzt kommen. Dadurch erklärt sich auch, daß der Verfasser keinen Einblick in die Zustände der Vorperiode uns gewährt; er ist sich bewußt gewesen, zwischen der Vorperiode und der letzten Zeit keine reale Differenz aufstellen zu können, er hat sich nicht wiederholen wollen und hat deshalb die Schilderung der neuen Herrlichkeit bis zuletzt aufgeschoben.

Soll es auch in der letzten Periode heidnische Könige und Völker geben — die aber wohl unter der Herrschaft der Heiligen stehen —, sollen auch draußen in der Völkerwelt Sünder und Unheilige zu finden sein (21 27), so fragt sich, wie dies sich mit dem Gericht 20 11ff. zusammenreimt. Ein Widerspruch liegt indessen hier nur dann vor, wenn man dies Gericht willkürlich als universelles Weltgericht versteht. Dem ausdrücklichen Wortlaut nach sind es nur die auferstandenen Toten, die gerichtet werden; es ist also nur die Idee der Auferstehung (in ihrer weitesten Form), der der Verfasser hier in dem Gesamtbild einen Platz

[1] Obgleich Gott in der zweiten Periode mehr hervortritt als in der ersten, so bleibt der Thron des Lammes doch neben dem Gottes bestehen (22 3); die Übergabe des Regimentes an Gott tritt nicht so stark hervor wie in 1 Kor 15. Über dies Verhältnis konnten die Vorstellungen nur vage und schwankend sein.

verschaffen will. Ein Gericht über die Lebenden ist die Niederlage, die Gog trifft; aber nur seine Heere werden vernichtet. Eine Vertilgung sämtlicher Menschen, mit Ausnahme der Frommen, hat er nicht den Willen oder das Vermögen gehabt, sich im Ernst zu denken. Daraus folgt weiter, daß ein wirklicher Weltuntergang dem Verfasser nicht in den Sinn gekommen ist. Daß beim Kommen Gottes zum Gericht Himmel und Erde fliehen und verschwinden (20 11), ist deshalb ein aus der Tradition aufgenommener, vom Verfasser hyperbolisch ausgemalter Zug, dessen Konsequenzen er sich nicht gedacht hat, der also nicht ernst gemeint ist. Die Flucht des Himmels und der Erde ist ein kräftiges Bild, das den allgemeinen Schrecken malt; daß aber „ihre Stätte nicht mehr gefunden wurde", ist eine Übertreibung.

Wir kommen zu 4 Esr 7 (v. 26–44). Das Eigentümliche an der hier gebotenen chiliastischen Konstruktion ist die auffallend starke Markierung des Überganges von der einen Heilsperiode zur andern durch eine siebentägige Weltpause, während deren alles Menschenleben aufhört (die Erde selbst bleibt dagegen stehen, es ist kein Weltuntergang angedeutet, s. oben S. 69 f.). Diese starke Markierung erfordert eine Erklärung. In der Tat liegt beim ersten Blick der Gedanke an transzendente Interessen nirgendwo sonst näher als hier; bei genauerem Zusehen erweist sich dies aber bald als Schein. Einmal fehlt von einer transzendenten Auffassung der zweiten Periode jede Spur. Die Art dieser Zeit wird überhaupt nicht näher gezeichnet; Andeutungen könnte man in der Schilderung des Gerichts finden; diese sind aber ganz allgemein und besagen nur, daß die Zeit der Gottlosen nun endlich zu Ende sein und die Belohnung der Frommen eintreten soll (v. 33 ff.). An der Beschreibung des Gerichts hängt das ganze Interesse. Schon daraus wird klar, daß es nicht die beiden Perioden sind, die in ihrer besonderen Art einander gegenübergestellt werden. Außerdem ist das Gericht nicht individuell, es sind die Nationen, die angeredet werden (v. 37), ein Zug, der in der „modernen" Eschatologie nicht stehen dürfte[1].

Ist dieses Argument mehr negativer Art, so entdeckt man doch zweitens ein Interesse des Verfassers, woraus die tiefe Kluft zwischen den beiden Perioden sich erklärt. Die siebentägige Weltpause ist nicht das einzige Auffallende an dieser Schilderung; auffallend ist auch die ausdrückliche Hervorhebung des Todes des Messias. Es läßt sich nicht umgehen, diesen Punkt, der schon an sich einen verdächtigen anti-

[1] Vgl. Volz S. 32. 85. — Zur Auffassung von Volz, die ἔθνη seien die einzelnen „Heiden", s. unten S. 184.

christlichen Klang hat, mit dem offenbar polemischen[1] Stück 5 56—6 6: „das Ende kommt durch Gott und durch keinen anderen!“ zu verbinden. Dem Programm von 5 56ff. wird hier in 7 26ff. Genüge getan; der Messias erhält nur eine einleitende Rolle; das abschließende Gericht wird Gott vorbehalten, wie es auch (v. 33b Syr.) ausdrücklich vermerkt wird, dies Gericht erst sei „das Ende“. — Wie dieser Punkt gegen die Erhebung des christlichen Messias auf den Thron des Richters der Lebenden und der Toten protestiert, so wird auch die christliche Apotheose des Messias, die den jüdischen Widerspruch wider das Christentum besonders herausgefordert hat, hier abgewiesen, und zwar in der wirkungsvollen Form, daß der Verfasser den Tod des Messias hervorhebt; vielleicht hat er ihm außerdem nur eine Regierungszeit wie die eines gewöhnlichen menschlichen Königs, nämlich von 30 Jahren[2], eingeräumt. Daß der jüdische Messias sterblich war, läßt sich mit guten Gründen annehmen; aber für gewöhnlich ergab sich den Verfassern kaum eine Gelegenheit, es anzudeuten, noch weniger eine Aufforderung, es zu behaupten.

Auch dies genügt aber dem Verfasser nicht; um für Gottes Eingreifen recht Platz zu schaffen, und um zu betonen, daß die dauernde Seligkeit durch ihn herbeigeführt werde, greift er zu dem radikalen Mittel, die gesamte Menschheit, sogar das ganze Volk der glücklichen Frommen — und auf diesem Punkt ruht der Ton — sterben, und die (Geschichts-)Welt so „zum ursprünglichen Schweigen zurückkehren“ zu lassen[3]. — Zu dieser Idee inspiriert wurde der Verfasser wahrscheinlich dadurch, daß es ihm ein geläufiger Gedanke war, die ganze Weltgeschichte von Adam bis zur Wiederherstellung Israels zur Einheit zusammenzufassen und als Olam hazze dem Olam habba gegenüberzustellen. Wie der erste soll auch der zweite Olam aus dem Schweigen entstehen — auch sind die sieben Tage natürlich eine Analogie zur Schöpfungswoche. Es ist mir aber nicht ganz klar, ob das, was Esra hiermit eigentlich betont

---

[1] Selbstverständlich ist diese Polemik gegen die Christen gerichtet, und nicht, wie Gunkel zu 6 6 als Möglichkeit andeutet, gegen eine mit dem Christentum „verwandte jüdische Richtung“, d. h. gegen irgendeine gänzlich unbekannte apokalyptische Spekulation. Eine solche wäre zu unbedeutend, um der Polemik gewürdigt zu werden; das Christentum aber war eine Gefahr und ein bestimmter Gegensatz.

[2] Vgl. oben S. 108 Anm. 4.

[3] In welcher Weise das geschehen sollte, darauf läßt er sich aus guten Gründen nicht ein. Es könnte nur durch eine furchtbare oder wunderbare Vernichtung geschehen, und daß eine solche die Frommen treffen sollte, wäre ein für jüdische Ohren unerträglicher Gedanke. Daher das Schweigen; das Ganze ist eine individuelle unhaltbare und undurchführbare Phantasie. — Weil es hier nur gilt, das polemische Interesse zu befriedigen, läßt der Verfasser auch den Gog und Magog aus.

haben will, dies ist: aus dem Schweigen kann nur Gott wieder das Leben erwecken, es handelt sich um einen schöpferischen Akt wie im Uranfang — oder vielmehr dies andere: Jetzt erst ist „das Ende" herbeigekommen, erst nach der Messiaszeit fängt der wirkliche ewige neue Olam an. Wahrscheinlich ist mir das letztere. Entweder direkt beabsichtigt oder wenigstens eine mehr oder weniger bestimmt gewollte Konsequenz der Konstruktion ist die Ausstoßung der Messiaszeit aus dem eigentlichen Olam habba. Es wird also wirklich diese Zeit zur bloßen Vorperiode heruntergedrückt, sie soll als etwas Minderwertiges erscheinen. Aber das Motiv ist nicht, die verschiedene innere Art der beiden Heilszeiten anzudeuten, sondern den Messias in seiner rechten jüdischen Beschränktheit erscheinen zu lassen.

Der polemische Eifer macht blind und setzt sich über die Logik hinweg. Das bewährt sich auch hier, und die Widersprüche, in die er sich verwickelt, sind eben der Beweis, daß die hier von Esra gegebene Konstruktion keinen reinen, von Nebenrücksichten ungetrübten Ausdruck seiner jüdischen eschatologischen Grundanschauung darbietet. Die Widersprüche hängen hauptsächlich damit zusammen, daß Esra in seiner Polemik den Schritt nicht ganz tut, sondern den Messias als unentbehrliche eschatologische Größe beibehält. Die Darstellung unseres Abschnitts ist geeignet, den Eindruck zu erwecken, daß der Messias für den Verfasser keine besondere Bedeutung habe[1]; dieser Eindruck entspricht aber nicht seiner wirklichen Anschauung, die die beiden messianischen Visionen (Vis. V und VI) zeigen, und die auch die sonstige Haltung der Schrift außer Zweifel setzt: es ist für Esra die Hauptsache, daß die Bedrückung Israels aufhört und die Macht der Heiden gebrochen wird; das geschieht aber eben durch den Messias, er bringt die entscheidende Wendung der Geschichte herbei, den wirklichen Anfang der neuen Zeit. Vgl. 13 26: Christus „liberabit creaturam". Das ist nun auch hier in Kap. 7 der Fall, der Messias wird in der Hauptsache nicht unter sein jüdisches Niveau, wohl aber unter das Niveau der christlichen Vorstellung heruntergedrückt. Dennoch wird er durch den Glanz der folgenden Schilderung stark in den Schatten gestellt; das geschieht aber nur, um die Ehre Gottes in das rechte Licht zu stellen; neben Gott muß der jüdische Messias notwendig in den Schatten treten.

Ein wirklicher Widerspruch dagegen und ein unerhörter Gewaltstreich ist es, die Messiaszeit aus dem Olam habba zu exkludieren. Dies ist rein Proformawerk; es kann davon keine Rede sein, daß Esra

[1] Vgl. Volz 31, Bousset 297.

diese Zeit zum Olam hazze schlagen will; das ist ihm ganz gewiß unmöglich gewesen, wie es aus der Stelle selbst mit aller Deutlichkeit hervorgeht. Denn all das, was Esra in v. 33b–38 als erst am Anfang des neuen Äons eintretend darstellt, ist in der Wirklichkeit schon in der Messiaszeit geschehen. Damals schon ist „das Ende" (v. 33b syr.) gekommen, nämlich wie immer entweder die Endzeit = die Heilszeit (s. S. 64) oder das Ende der Notlage der Gerechten; damals schon hat das Erbarmen und die Langmut, nämlich mit den Sündern, aufgehört; da ist der Lohn der guten Taten erschienen und hat der Glaube triumphiert; schon damals konnte Gott zu den Völkern das sagen, was ihn Esra erst jetzt (v. 37f.) sprechen läßt. — Der Messias und seine Leute kommen also zwischen zwei Stühlen zu sitzen; der Olam hazze kann sie nicht aufnehmen, der Olam habba darf es nicht. — In etwas milderem Lichte erscheint diese Willkür, wenn es sich (nach Syr.) nur um den ganz kurzen Zeitraum von 30 Jahren drehen sollte, den Esra überdies sich als unruhige und unfertige Kampfeszeit gedacht haben kann, als eine rechte Übergangsperiode, die weder hier noch dort mitzurechnen wäre. Aber auch so tut er der Messiaszeit unrecht, und auf das Wesentliche gesehen bleibt seine Darstellung eine Formalität, deren Mangel an innerer, aus der Sache selbst fließender Notwendigkeit durch den großartigen Apparat, den der Verfasser entfaltet, aufgewogen werden soll[1].

Derselbe Widerspruch, den wir eben betrachtet haben, kehrt in besonderer Form wieder in der Überweisung des Gerichtes an Gott; ohne Zweifel ist nämlich auch dieser Punkt polemisch gemeint. Vor Esra hatte das Judentum nie darüber reflektiert, ob das Gericht dem Messias oder Gott selbst zustände. Es gab hier kein Entweder — oder, sondern allein ein Sowohl — als auch. Denn das Gericht, von dem die Apokalypsen reden, trifft immer die lebenden Sünder und ist ein Bild der Vernichtung oder Bestrafung der Feinde des Volkes (der Gerechten). Dies ist immer ein Werk Gottes, aber zugleich, sofern ein Messias überhaupt auftritt, ein Werk von ihm als dem menschlichen Werkzeug; auch den Gerechten selbst kann das Richten zugeschrieben werden. Das Bild des Richtens bezeichnet nicht eine Würde, sondern ein Werk, und läßt sich deshalb auf Gott und auf den Messias gleich gut anwenden. — Im 4 Esr liegt die Sache etwas anders. Das Gericht über die Römer, im Sinne von ihrer Besiegung, hat Esra dem Messias nicht abnehmen können noch wollen; insofern bleibt alles beim Alten. Gott muß aber das letzte

[1] Unter diesen Gesichtspunkt fällt nicht nur die Weltpause, sondern auch die merkwürdige Schilderung des Gerichtstages v. 39ff., und ebensowohl die Ausdehnung des Gerichtstages auf sieben Jahre.

Wort behalten; es war natürlich, dies in der Form eines Gerichtswortes, einer höchsten Entscheidung, einzuführen; denn unter allen Bildern der Erlösung besaß dieses, das des Gerichtes, ungefähr den größten Affektionswert, weil es auf die höchsten Ideen des Judentums hinwies. Es wird also mit großem Pomp eine Gerichtsszene konstruiert. Hier erscheinen vor dem Gerichtsstuhl Gottes die gentes excitatae; der Form nach sind das Tote, in der Realität sind sie wohl einfach die lebende Völkerwelt, deren Geschichte durch einen siebentägigen schlafartigen Tod unterbrochen ist, jetzt aber wieder daraus erwacht; daß die Völker schon nach dieser kleinen Unterbrechung in den Augen des Verfassers zu einer unorganisierten Masse von Toten geworden wären, ist nicht wahrscheinlich. — Was geschieht mit ihnen? Man möchte wohl glauben, sie würden in die Scheol, woher sie kämen, oder an einen noch grausigeren Ort zurückgeschickt; aber dann würden die (gerechten) Juden auf der Erde allein übrig bleiben, und das halte ich für ganz unmöglich. Es steht schon durch die OffbJoh hinreichend fest, daß die Frommen auch in der zweiten Heilsperiode die Völker zu Untertanen haben werden; und auch sonst gibt es für Apokalyptiker und Rabbinen keine andere Möglichkeit als die ewige Untertänigkeit der Heiden. Denkt man sich nun, die gentes excitatae seien die sämtlichen Generationen der Heiden, dann müssen alle mit Ausnahme der vor sieben Tagen lebenden Generation wieder in den Tod zurückgeschickt werden; denn sonst würden die Heiden ja zum Leben auferstehen. Dies ist aber wenig wahrscheinlich, im Text deutet auch nichts darauf hin. Wahrscheinlich ist es nur die letzte Generation, die plötzlich wunderbar gestorben, nach sieben Tagen wieder plötzlich erwacht, die Strafrede Gottes anhört, das Glück der Frommen und ebenso die Höllenqual der Gottlosen zu sehen bekommt — letzteres freilich nur in abstracto — und dann — einfach weiterlebt. Mag die Auferstehung aber umfassend oder begrenzt gedacht sein, jedenfalls wird durch dies Gericht keine Veränderung des bisherigen Zustandes herbeigeführt. Die ganze Gerichtsszene ist eine leere Demonstration!

§ 16. „Das Leben“ als ein Gut der Heilszeit.

Nicht selten wird das Heil, die Teilnahme am Heil, oder auch das Erlangen des Heils durch das bloße Wort „Leben“, „zu leben“ bezeichnet. Besonders häufig ist das in der ApkEsr der Fall. Für die Erfassung des so verwendeten Begriffs wird es genügen, seinen Gebrauch in dieser Schrift zu untersuchen.

Die uns vorliegenden Versionen des 4 Esr haben das ζωή, ζῆν der griechischen Mutterübersetzung verschieden wiedergegeben. An einer

ganzen Reihe von Stellen, wo Syr. und Äth. und, wie durch die Übereinstimmung dieser beiden bewiesen wird, auch die griechische Originalübersetzung das Wort „das Leben" oder „zu leben" ausdrücken, setzt Lat. sehr oft andere Wörter ein. Für das Verbum (*ζῆν*) steht wortgetreu vivere[1] 7 21 82 129 8 6 14 22; wo aber das dem Übersetzer unzureichend schien, hat er *ζῆν* meistens mit salvari 6 25 7 60 67 8 3 41 9 13 15 (salvum fieri 9 7) wiedergegeben, aber mit vivificari 7 137 t., weil er (hier mit Unrecht) das *ζῆν* von der Wiederbelebung der Toten verstanden hat, und endlich mit revivisci 14 35, wo wirklich von der Auferstehung die Rede ist. Das Aktivum vivificare 8 13 (Syr. אחי aphel) wird dagegen auf griech. *ζωοποιεῖν* zurückgehen, wofür jedoch im semitischen Urtext eine der kausativen Formen von חיה anzunehmen ist. — Bei der Wiedergabe des Substantivums (*ζωή*) verhält Lat. sich ebenso. Vita genügt dem Übersetzer 7 48 92 129 14 30, aber salus setzt er 7 66 131, salvatio 8 39, immortalitas 8 54. — Der arabische Übersetzer[2] hat unserem Begriff gegenüber ähnliche Schwierigkeiten empfunden wie der lateinische. Für *ζῆν* hat die bessere Rezension[3] 6 25 7 60 8 3 41 9 7 13 15 „gerettet werden" oder „entrinnen", für *ζωή* 7 131, *ζῆν* 8 6 „Rettung". Das stimmt auffallend mit dem Lateiner; jedoch hat dieser 8 6 vivere, und umgekehrt gibt es manche Stellen, wo Lat. salus, salvari etc., Arab. dagegen „das Leben" (7 66 8 39) oder „zu leben" (7 138 14 35) oder „zum anderen Male leben" (7 67) bietet. Man darf folglich für Lat. und Arab. nicht auf eine gemeinsame griechische Vorlage, die *σωτηρία*, *σωθῆναι* gelesen hätte, schließen. Die weitgehende Übereinstimmung von Lat. und Arab. wird darauf beruhen, daß an den betreffenden Stellen der prägnante Gebrauch des Begriffes „Leben" am meisten fühlbar gewesen ist. Gegenüber der ungleichen Verwendung der Übersetzung „Rettung" usw., die wir bei Lat. und Arab. gefunden haben, muß das konstante Zusammengehen von Syr. und Äth.[4] im Gebrauch des Wortes „Leben" beweisen, daß der Grieche *ζωή*, *ζῆν* gehabt hat.

Die Wiedergabe dieser Wörter mit salus und salvari usw. ist sachlich ganz richtig. Denn an allen den zitierten Stellen liegt eine intensive Bedeutung von חיה und חיים vor. Das Verbum חיה (חיא) bedeutet im Hebräischen und Aramäischen nicht nur „das Leben haben" = am

[1] Natürlich werden nur solche Stellen berücksichtigt, wo der intensive Sinn von „leben" vorliegt.

[2] Ich kenne ihn nur aus der deutschen Übertragung Violets.

[3] Arab. Ew(ald) bei Violet (= Ar.[1] in Gunkels Übersetzung bei Kautzsch II).

[4] Nur 9 7 bietet Äth. ein anderes Wort: entgehen; offenbar wegen des para'lelen „entrinnen".

Leben sein, sondern auch „das Leben behaupten", was entweder den Sinn hat: „am Leben bleiben", oder den noch gesteigerten: „wiederaufleben", nämlich aus dem (wirklichen oder auch nur bildlich gedachten) Tode. Sehr häufig wird die Genesung von einer Krankheit oder die Errettung aus Not oder Gefahr als eine Erlösung aus dem Tode, aus der Scheol, vorgestellt, und das Erlöstwerden des Menschen durch das Kal des Verbums חיה, die erlösende Hilfe Gottes (oder eines Menschen) durch die kausativen Formen Piel und Hiphil ausgedrückt. חיה hat dann den Sinn wiederaufleben, bzw. wiederbeleben. Aber auch wo das Bild des Todes und der Erlösung vom Tode nicht zur Anwendung kommt, heißt es von dem, der von einer Krankheit genesen ist, oder aus Not und Gefahr errettet wird, daß er „lebt", d. h. das Leben bewahrt; entsprechenderweise werden die kausativen Formen in der Bedeutung „das Leben jemandes erhalten" gebraucht[1]. Wir möchten das Kal mit „errettet werden", Piel und Hiphil mit „erretten" übersetzen. Und das ist eine alte Übersetzung. Schon in der ältesten semitisch-griechischen Bilinguis stehen חיה und *σώζειν* einander gegenüber[2]. Wenn der Nabatäerkönig Rabbel II als *σωτήρ* bezeichnet werden soll, so heißt es „der sein Volk belebt und errettet hat"[3]. Selbstverständlich hat auch das Substantiv חיים die entsprechende intensive Bedeutung. In aramäischen Weihinschriften decken sich חיין und *σωτηρία*. — Die intensive Bedeutung der Wörter für „leben" muß indessen nicht immer auf wirklich eingetretene Krankheit, Not, Gefahr oder Tod, sondern kann auch auf die Möglichkeit des Unglücks sich beziehen. Denn diese Möglichkeit ist im Leben des Menschen ja niemals ferne; Krankheit und Gefahren lauern auf ihn überall, er empfindet sie nicht als bloße Möglichkeiten, sondern als nähere oder fernere Wirklichkeiten. So kann auch das sichere, glückliche Dasein bei Gesundheit und ungestörtem Lebensgenuß durch das bloße חיה (חיים, חי) ausgedrückt werden; das Verbum kommt im AT in dieser Weise seltener vor, aber das Substantiv in der Bedeutung „Glück" ist ganz häufig, und das Adjektiv חַי entwickelt im späteren Hebräisch die Bedeutung „gesund" (Sir 30 14). — Die verschiedenen Nuancen der intensiven Bedeutung sind im Grunde eins: חיה bedeutet eigentlich „lebenskräftig sein"; wenn man das Leben durch Wörter dieses Stammes ausdrückt, denkt man nicht ans bloße Vorhandensein, sondern

[1] Vgl. die eingehende Erörterung des Wortes bei Baudissin, Adonis und Esmun (1911) S. 390ff. 480ff.

[2] Diese und die folgenden Angaben entnehme ich Lidzbarskis Besprechung des Baudissinschen Werkes in Theol. Literaturzeitung 1912 Sp. 383ff.

[3] עמה (oder ושזב) ושיזב דר אחרי.

an die die Existenz erhaltende, zerstörende Einflüsse bekämpfende Lebenskraft.

Beispielshalber sei hier eine Bibelstelle angeführt, die auch in 4 Esr eine Rolle spielt und zudem in das Herz unserer hier zu führenden Untersuchung hineinführt. Es ist die bekannte Stelle Dtn 30 19, von Esr 7 129 zitiert: Elige tibi vitam ut vivas! Vita ist metonymische Bezeichnung des Gesetzes oder der gesetzlichen Lebensweise; der Gesetzesgehorsam bewirkt „Leben“, indem er von Gott mit „Leben“ belohnt wird. Die rhetorische Hinzufügung des abundierenden ut vivas betont noch stärker die heilsame Wirkung des Gesetzes. Es ist klar, daß man vita und vivere in dem erwähnten intensiven Sinne verstehen muß, von der Behauptung des Lebens gegenüber jeder Zerstörung desselben. Aber natürlich ist nur von abnormer Zerstörung der Existenz die Rede; die normale Auflösung des Individuums, daß der Mensch nach langem und reichem Leben doch einmal sterben muß, ist als selbstverständlich vorausgesetzt; der Gesetzgeber verheißt nicht Erlösung vom allgemeinen Todesgeschick und ewiges Leben. Trotzdem wird aber bekanntlich in der Deuteronomium-Stelle der Tod schlechthin als der Gegensatz dieses „Lebens“ eingeführt. Gemeint ist der durch Krankheit oder anderes Unglück herbeigeführte, überhaupt der vorzeitige Tod; der kann also „der Tod“ schlechthin genannt werden. — Diese individualistische Auffassung der Stelle trifft wenigstens für das Judentum zu; der Deuteronomiker selbst hat das „Du“ in erster Reihe an das Volk als Ganzes gerichtet.

Zu der Stelle Esr 7 129, die dies Wort aus Deuteronomium zitiert, bemerkt Gunkel in seiner Übersetzung: „Man beachte, wie das Judentum solche Worte in tieferem Sinne auffaßt. Die antike Betrachtung hatte vom Leben als der Güter höchstem gesprochen; die Apokalyptik versteht unter dem „Leben“ das ewige, unsterbliche, selige Leben im Himmel.“ Diesem Verständnis entsprechend übersetzt er vivificari 7 137 f. und vivere 8 6 mit „zum Leben gelangen“, was er in der Anm. zur ersten Stelle erläutert: „zu wahrem (ewigem) Leben“; vgl. 14 22 „das ewige Leben gewinnen“ für in novissimis vivere. — Bei näherem Zusehen wird sich jedoch die Auffassung Gunkels als unhaltbar zeigen. Es kommt dabei nicht auf das allerdings sehr kühn hinzugefügte „im Himmel“ an; Esra denkt aber, wenn er vom „Leben“ als einem Gute der Heilszeit redet, niemals an ein irgendwie geartetes „höheres“ Leben.

Die Betrachtung, daß das Gesetz „Leben“ bewirke, oder die Bezeichnung des Lohnes, womit Gott Gesetzesgehorsam belohnt, als „Leben“ — das ist bei Esra ganz durchgehend. Neben 7 129 wird der Zusammen-

hang zwischen Gesetz und Leben ausgesprochen 7 21 14 22 14 30 (lex vitae) oder deutlich vorausgesetzt 7 48 92 8 61. Dieser Zusammenhang ist eine Grundüberzeugung des Judentums, und Esra teilt sie. Es gibt nun allerdings in der Weise, in der der Zusammenhang zwischen Gesetz und „Leben“ geltend gemacht wird, einen Unterschied zwischen Esra und dem älteren Judentum; aber der Unterschied ist nicht der, den Gunkel meint. Daß das Gesetz Leben bewirke, sollte nach der idealen Forderung des Individualismus sich im Leben der einzelnen fort und fort bewähren; die Frömmigkeit sollte ihren Lohn sogleich erhalten. Das mußte vor allem die ältere Zeit behaupten — es ist ja auch die Verkündigung Hesekiels —, die den Widerspruch zwischen Sein und Sollen mittels des Gedankens der Auferstehung nicht ausgleichen konnte. Der Widerspruch war aber da; auf die Dauer konnte selbst der entschlossenste Glaube sich unmöglich darüber hinwegsetzen. Dennoch hielt man den Glauben, daß das Gesetz Leben bewirke, aufrecht, so gut es nur gehen wollte. Es ist aber begreiflich, daß man ihn mit besonderer Betonung für die Heilszukunft geltend machte: da sollten die Frommen, d. h. zunächst die dann Lebenden, seine Wahrheit erfahren. Als dann nach langer Glaubensnot und langem Zweifeln an der Gerechtigkeit, ja noch mehr, an der Macht des Gottes Israels, die Hoffnung auf die Auferstehung sich entzündete und emporrang, dann konnte die Erfüllung der Forderung der einzelnen auf Belohnung auf die messianische Zeit aufgeschoben werden. So wurde das „Leben“ in besonderem Grade ein Gut der Heilszeit. — Diese Entwickelung sehen wir in 4 Esr vollendet. Am bezeichnendsten dafür ist der Ausdruck 14 22: Esra will das verbrannte Gesetz aufs neue schreiben, ut possint homines invenire semitam, et, qui voluerint vivere, in novissimis vivant. Der Zusatz in novissimis hat keine spezielle Veranlassung; er gehört daher offenbar mit zur normalen Form seines Glaubens. Man versteht es sehr gut: die Verkündigung der sofortigen Belohnung der Frömmigkeit wäre unter den Zeitumständen, in denen Esra lebt, unmöglich gewesen. Vgl. 3 33! Mit dieser Selbstverständlichkeit der Sache stimmt es dann, daß das „Leben“ der Gerechten an den meisten Stellen deutlich ein Gut der Heilszeit ist, und auch an den wenigen Stellen, wo die Beziehung auf die Heilszeit nicht auf der Hand liegt (7 21 82 92 137 f. 8 6 14 30), ist diese Beziehung fast immer ebenso möglich wie eine andere.

[1] Die Sünde, die 7 48 longe fecit nos a vita, ist nach v. 45 f. Übertretung der Gebote. — Der mühevolle Kampf 7 92 gegen das cogitamentum malum, ut non .. seducat a vita ad mortem, ist identisch mit der Mühe v. 89, um das Gesetz vollkommen zu halten. — In 8 6 endlich (des nobis semen cordis ..., unde fructum fiat, unde vivere possit omnis corruptus) sind unter fructum Gesetzeswerke zu verstehen.

In der hier erörterten Entwickelung liegt nichts, das darauf führen sollte, den Begriff des „Lebens“ anders zu verstehen als im AT oder z. B. noch im Salomopsalter (s. unten S. 130ff.). In der Tat läßt sich unschwer nachweisen, daß der Inhalt des Begriffes sich gleichgeblieben ist. Entscheidend ist ein rein sprachliches Moment, das man am besten am Gebrauch des Verbums klarmachen kann. In den hier in Frage kommenden Aussagen wechselt aber das Verbum (ζῆν) mit dem Substantiv (ζωή), selbstverständlich ohne Unterschied des Sinnes. Man vergleiche z. B. 7 60f. und 7 131:

7 60: jocundabor super paucis qui salvabuntur ....., et non contristabor super multitudinem eorum qui perierunt[1].

7 131: non erit[2] tristitia in perditionem eorum, sicut et futurum est gaudium super eos quibus persuasa est salus[3].

Das Verbum nun (salvari = ζῆν = חיה) kann nur heißen: das Leben bewahren, am Leben bleiben, oder, wenn von den Toten die Rede ist: das Leben wiedergewinnen. Daß die Toten dereinst wieder „leben“ werden, bedeutet offenbar nur, daß sie aus dem Zustand des Totseins heraustreten; über den Zustand, in den sie dann eintreten, sagt der Ausdruck gar nichts, außer daß er ein „Leben“ ist. Indessen denkt Esra, wenn er von den Gerechten die Aussage macht, daß sie dereinst „leben“ werden, gewöhnlich (und so auch hier) an die beim Heilsanbruch Lebenden. Daß diese beim Heilsanbruch „leben“ werden, hat, wie sich zeigen läßt, auch bei Esra noch die Bedeutung: sie werden ihre Existenz behaupten. Wenn aber das Verbum auf das physische Leben Bezug nimmt, ist es ausgeschlossen, daß das Substantiv das „wahre“ „höhere“ Leben bezeichnen sollte.

Soviel ich verstehe, wird Gunkel vita (salus) in dem emphatischen Sinne von vita vitalis, „ein Leben, das mit Recht den Namen des Lebens trägt“ aufgefaßt haben, und dementsprechend das Verbum vivere (salvari) = ein solches Leben genießen. Diese Auffassung läßt sich jedoch nicht annehmen. Ihre Unmöglichkeit ist zunächst für die Fälle einleuchtend, wo das vivere von den Toten ausgesagt ist. Dies vivere muß ihr Heraustreten aus dem Totsein bedeuten, kann aber dann nicht zugleich den genannten emphatischen Sinn haben. Ebensowenig kann dieser Sinn in den Aussagen vorliegen, die sich auf die die Heilszeit Erlebenden beziehen. Sollte die Aussage, daß sie „leben“ werden, nach der vermuteten

[1] Falsch für peribunt.

[2] So Syr.; Lat. esset.

[3] Falsch für: super salutem credentium, wie Syr. liest.

Auffassung Gunkels verstanden werden, dann müßte sie sich wenigstens auf den schon eingetretenen Zustand des Heils beziehen, auf das Leben, das die Gerechten während der Dauer der Heilszeit führen; dies Leben könnte mit Emphase ein rechtes „Leben“ genannt werden. Allein bei den meisten Aussagen ist es deutlich, daß sie sich auf den Eintritt des Heils beziehen; „leben“ ist tatsächlich soviel als „das Heil empfangen“. In welcher Weise das zu verstehen ist, liegt am Tage. Man vergleiche zunächst folgende drei parallele Aussagen:

6 25: et erit omnis qui derelictus fuerit ex omnibus istis, quibus praedixi tibi, ipse salvabitur (= *ζήσεται*) et videbit salutare meum (*τὸ σωτήριόν μου*) et finem saeculi mei.

7 27: et omnis qui liberatus est de praedictis malis, ipse videbit mirabilia mea.

9 7: et erit omnis qui salvus factus fuerit,
et qui poterit effugere per opera sua vel per fidem . . .
is relinquetur de praedictis periculis et videbit salutare meum.

In den Vordersätzen (omnis qui etc.) begegnen die Verben: liberari, derelinqui, salvum fieri (letzteres = *ζῆν*) und effugere. Es sind offenbar Synonyme. Die Synonymie von „leben“ und „übrig gelassen werden“ geht außerdem daraus hervor, daß es 6 25 heißt: „qui derelictus fuerit, salvabitur“, 9 7 dagegen: „qui salvus factus fuerit, relinquetur“. Die Sätze enthalten also eine Tautologie, die, wenn sie dem ursprünglichen Texte angehört hat, durch die Bedeutsamkeit der Idee des Lebens, der Rettung, des Verschontwerdens entstanden ist. — Die praedicta mala und pericula, auf die sich die Rettung, das Entfliehen usw. beziehen, sind die politischen Unruhen und Wirren, die besonders die erste (5 1ff.) und die dritte (9 1ff.) Aufzählung der dem Ende vorausgehenden „Zeichen“ hervorheben (ganz kurz die zweite 6 18ff.; vgl. hier v. 24a). Diese Unruhen gehen nicht nur dem Ende voraus, sondern leiten in die Heilszeit über[1]. Deshalb kann

[1] Denn die zweite Aufzählung beginnt 6 18 mit den Worten: quando adpropinquare incipio (= *μέλλω*), ut visitem habitantes in terram ..... haec signa faciam. Den hier ausgesprochenen unmittelbaren Zusammenhang der „Zeichen“ mit dem Gericht muß man auch 5 1ff. und 9 1ff. annehmen, da die Art der Zeichenankündigung und der Zeichen selbst an allen drei Stellen gleich ist. Bestätigung hiervon und zugleich genaueren Aufschluß erhalten wir durch Kombination von 6 18ff. mit 9 1f., wo es heißt: „Wenn du siehst, daß ein Teil der angekündigten Zeichen vorüber ist, dann wirst du erkennen, daß nun die Zeit gekommen ist, da der Höchste die Welt heimsuchen wird“. Demnach geht ein Teil der Zeichen dem Gerichte voraus, der Rest fällt mit dem Erscheinen Gottes zum Gericht (6 18) zusammen. Das ist nun so zu verstehen: die politischen Unruhen, Empörungen usw. werden allmählich die Kraft des römischen Reiches verzehren und führen schließlich seinen Zusammenbruch herbei;

es heißen, daß wer aus diesen Nöten überbleibe, das Heil sehen werde. In diesen Nöten das Leben zu verlieren, das ist das Gegenteil von salvari, von „leben". — Fast durch die ganze Reihe von Stellen zieht sich der Gegensatz von „leben", d. h. am Leben bleiben, und umkommen, und obgleich die Beziehung auf die mala und pericula der Endzeit sonst nicht hervortritt, geht es doch manchmal aus dem Zusammenhang hervor, daß der Gegensatz von ζῆν jedenfalls zunächst der Verlust des Lebens, die Ausrottung von der Erde, ist. Salvari und perire stehen einander gegenüber 7 60f. 9 15; mit vivificari = ζῆν 7 137f. wechselt in v. 139 derelinqui; vgl. auch 9 22: pereat multitudo ... et servetur (= σωθήτω) acinus meus. Beim Substantivum zeigt sich das gleiche: vita oder salus hat zum Gegensatz mors 7 92, perditio 7 131, corruptio mors perditio 7 48; peregrinatio[1], salvatio, mercedis receptio stehen 8 39 entgegen mors judicium perditio[2].

Weil der Untergang des Sünders, seine Ausrottung von der Erde, als eine Strafe gemeint ist, können 7 21 vivere und puniri einander gegenübertreten. Die Strafe des Gottlosen besteht nun für Esra nicht allein in der Ausrottung von der Erde, was früher, z. B. noch in den Psalmen Salomos, den Höhepunkt der Strafe, auch der Strafe des messianischen Gerichts, bildete. Esra läßt die Seelen der (vor dem Endgericht gestorbenen) Sünder nach dem Tode unstet umherschweifen in beständiger Qual (geistiger Art) und läßt dann am Endgericht sowohl tote (7 84) als lebende Sünder in den clibanus gehennae (7 36) geworfen werden. Auch diese Qualen nach dem Tode werden dem salvari, dem ζῆν, entgegengesetzt 7 66f. 9 13. Dies nötigt aber nicht dazu, das ζῆν anders als von der Behauptung der Existenz zu verstehen. Das ist aus 7 67 zu ersehen. Denn hier ist der Gegensatz salvari — tormentari wegen v. 66 69 auf das Endgeschick der Gestorbenen zu beziehen; das חיה des Urtextes ist hier das Wiederaufleben, die Behauptung des Lebens gegen den im ersten Treffen siegreich gewesenen Tod; dem kann tormentari gegenübertreten, weil doch auch die Pein der Hölle auf die vollständige Auslöschung des letzten Lebensfunkens zielt und als ein den natürlichen Tod fortsetzendes und

dieser Zusammenbruch ist zugleich das „Gericht", d. h. die vernichtende Bestrafung der Heiden und Sünder, woraus die Freiheit, Macht und Herrschaft der (gerechten) Juden hervorgeht.

[1] Volkmar: ἀποδημία, Gunkel danach: Heimkehr (aus der Welt zu Gott)! Aber Syr. hat Ankunft, Arab. ähnlich: appropinquatio (Äth. läßt aus). Das Wort ist also unsicher.

[2] Das sind nicht drei verschiedene Dinge, etwa Tod, Gericht nach dem Tode, und Höllenpein („ewiges Verderben" nach unserem Sprachgebrauch), sondern verschiedene Namen der gleichen Sache, nämlich der Ausrottung von der Erde. („Gericht" bedeutet meistens Strafe.)

vollendendes Töten des Individuums aufgefaßt werden kann. — Zu 9 13 darf man, weil in v. 15 perire den Gegensatz von salvari bildet, und weil dieses Wort eigentlich nur die Ausrottung von der Erde bedeutet und dieses Moment immer eingeschlossen hat, vermuten, daß das cruciari beides umfaßt, sowohl den plötzlichen Tod, der peinlich empfunden wird, als die Qualen, in die dieser Tod hinüberführt, seien es nun die Qualen des Zwischenzustandes oder die des clibanus gehennae. Umfaßt cruciari auch den Tod, dann ist es ohne weiteres klar, wie es 9 13 den Gegensatz von salvari = „leben" bilden kann. — Da also auch die Verzehrung im Ofen der Gehenna und vielleicht auch die Qualen des Zwischenzustandes dem salvari gegenübergestellt werden können, ist es weiter möglich, daß puniri 7 21 die ganze Strafenskala, und daß perire hier und da, z. B. 9 15, das ganze Vernichtungsgeschick der Sünder zusammenfassen soll. Aber überall ist „leben" der Gegensatz, nicht als ob es sich für die Frommen nur um die nackte Existenz handelte, sondern weil das Wesen der Strafe im Judentum immer in der Vernichtung des Lebens besteht (die Qual ist nur eine Verschärfung dieser Grundstrafe), und demnach die Behauptung des Lebens für die Gerechten die prinzipielle Andersartigkeit ihres Geschickes einschließt. Das Leben ist das Glück, der Tod, oder vielmehr das Getötetwerden, das Unglück.

Wie Gunkel den hier dargelegten Zusammenhang hat übersehen können und infolgedessen „das Leben" vom „wahren, ewigen Leben im Himmel" hat verstehen können, kann ich mir nur daraus erklären, daß er, von seiner Gesamtauffassung der Eschatologie Esras geleitet, ohne weiteres den emphatischen Sinn, den „das Leben" nachher im christlichen Sprachgebrauch gewann und den es noch bei uns besitzt, in die Aussagen Esras hineingetragen hat. Seitdem im Christentum das messianische Heil transzendent wurde, mußte man Ausdrücke wie „das Leben ererben", „zum Leben eingehen" vom wahren, höheren Leben verstehen. Aber im Judentum und m. E. auch noch im frühesten Christentum hatte „das Leben" diesen emphatischen transzendenten Sinn nicht.

In den eben zitierten Ausdrücken hat nun „das Leben" eine etwas verschiedene Nuance im Vergleich mit dem Gebrauch des Wortes, den wir bisher im 4 Esr erörtert haben. In den bisher behandelten Stellen bezieht sich vivere, vita — wofern überhaupt auf die Heilszeit, was nicht immer sicher ist — auf den Eintritt des Heils; es bezeichnet die Rettung aus dem Unheil der letzten Zeit, das die Menge der Sünder verderben werde; es steht also vom Erlangen des Heils. In den Ausdrücken „das Leben ererben", „zum Leben eingehen" bezeichnet „das Leben" dagegen das Heil selbst, und zwar entweder als ein Gut, das man be-

sitzt, oder als einen Zustand, in den man hineingelangt. Dieser Sprachgebrauch ist uns geläufig, weil er durch das NT in der christlichen Kirche erhalten wurde. Man erklärt ihn wohl zumeist als eine Abkürzung von „ewiges Leben", weil man hierin einen ausgesprochen transzendenten Ausdruck erblickt und die transzendente Farbe am „ewig" haften findet; erst wenn „ewig" hinzukommt, hält man den Ausdruck für eine vollständige Bezeichnung des messianischen Heils. Das ist aber nicht richtig. Schon an sich, ohne hinzugefügtes „ewig", kann das Leben ein Heilsgut oder — für die einzelnen — das Heilsgut der Messiaszeit bezeichnen. Das erklärt sich einfach aus dem oben erörterten intensiven Sinne des Wortes. „Leben" ist Lebensbehauptung, Bewahrung vor Unglück, es ist deshalb eines der vielen Synonymen für „Glück"; andere sind Licht, Frieden, Freude, Herrlichkeit, Gnade usw. Wie diese kann auch das Leben mit oder ohne „ewig" von dem Gute und dann von dem Zustand des Heils gebraucht werden. Am „ewig" haftet der Wert des Begriffes nicht; „ewig" ist nur eine quantitative, keine qualitative Bestimmung, wie wir im folgenden Paragraphen zeigen werden.

Auch der hier zuletzt genannte Gebrauch des Wortes „Leben", vom Inhalt der Heilszeit, findet sich im 4 Esr, obgleich nicht oft; er ist wenigstens 8 54 anzunehmen: ostensus est in finem thesaurus inmortalitatis (d. h. ζωής, s. S. 120f.). Es geht offenbar nicht an, an dieser Stelle einen anderen Begriff des Wortes aufstellen zu wollen, als es bei Esra sonst hat. Auch dieser Gebrauch ist deshalb aus der prägnanten Bedeutung „Lebensbehauptung" zu erklären.

Zum Schluß sei aus der Apk Bar eine Stelle erwähnt, die besonders geeignet sein dürfte, die Bedeutung des „Lebens" ins rechte Licht zu stellen. Es ist Bar 14 5. Die Heiden werden hier charakterisiert als solche, die „zu den Toten (d. h. den Götzen) sagen: Gebt uns Leben!" Die Bitte ist als Zusammenfassung von all dem, was die Heiden sich von ihren Göttern zu erbitten pflegen, gemeint; es ist die normale Bitte der Heiden. Es ist nämlich nicht der Ausdruck „Leben", sondern es ist die Bezeichnung der Götter als der Toten, die gewählt worden ist, um die paradoxe Antithese hervorzubringen. Dann ist aber das Leben gewiß nicht das „wahre Leben", sondern die Lebenserhaltung, Genesung von Krankheit, Rettung aus Not und Gefahr, mit einem Worte: Glück, im gewöhnlichen irdischen Sinne. Zweitens zeigt die Stelle, daß das Leben ein Gut ist, das der Mensch zu jeder Zeit von seinem Gotte begehrt; die Beziehung auf die Zukunft, die im 4 Esr und auch sonst in jüdischen Schriften eschatologischen Inhalts besonders hervortritt, ist eine für den Begriff des Wortes irrelevante Spezialität.

§ 17. Das ewige Leben.

In unserem Bestande transzendenter Begriffe — die wir ja fast ganz aus der Eschatologie des Spätjudentums herübergenommen haben — nimmt „das ewige Leben" einen bevorzugten Platz ein. Vor den übrigen positiven Begriffen und Ausdrücken der jüdischen Eschatologie hatte dieser den Vorzug, daß er den Inhalt des jenseitigen Lebens in allgemeiner Form und zugleich — nach späterer Auffassung — in individualistischem Sinne ausdrückte. Daher hat die christliche Kirche mit Vorliebe diesen Begriff aufgenommen und bewahrt. Wie er aber in der synoptischen Überlieferung selten ist, so ist er auch in der Literatur des Spätjudentums nicht so häufig, wie man vielleicht meinen möchte. Daß er die apokalyptische Literatur beherrsche (Bousset[2] S. 316), kann man nicht sagen. Die erste Schrift, wo der Ausdruck „ewiges Leben" (oder „auf ewig leben") einen festen Platz hat, sind die Psalmen Salomos (3 12 13 11 14 3); daneben sind zu nennen die Bilderreden Henochs (37 4 40 9 58 3). In anderen Schriften kommt er nur ganz vereinzelt vor: Dan 12 2 2 Makk 7 9 36 Sap Sal 5 16 4 Makk 15 3 Test Asser 5 2 sl. Hen 65 8; dazu 42 3 Rez. B 65 10 Rez. A (außerdem in einer dritten Rezension 42 2 10)[1]. Daneben mag einigemal in anderer Form die Idee einer unendlichen Existenz wirklich oder scheinbar ausgesprochen sein[2].

Für uns ist das „ewige Leben" mit einer transzendenten Eschatologie untrennbar verwachsen. Wir denken bei diesem Begriff nicht nur an die unendliche Zeitdauer, sondern noch mehr an die transzendente Qualität des Daseins; „ewig" bedeutet in unserem religiösen Sprachgebrauch soviel wie überirdisch, jenseitig. Dies ist natürlich im Judentum nicht der Fall, der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit ist ihm fremd; „ewig" ist hier einfach der vollendete Gegensatz zu kurzdauernd. — Wenn aber die Juden vom „ewigen Leben" redeten, dann dachten sie nicht notwendig an die unendliche Existenz der einzelnen. Das geht unwidersprechlich aus den Psalmen Salomos hervor, wo der Ausdruck diese Bedeutung — individuelle Ewigkeit — nicht haben kann.

Der Ausdruck findet sich hier innerhalb einer Gruppe von Psalmen (Ps 3 13 14 15, vgl. 10), denen es eigentümlich ist, daß sie Gott preisen wegen des verschiedenen Geschickes, das er in einer Zeit großer (Kriegs-)

---

[1] Auch Hen 10 10 findet sich der Ausdruck, aber nicht in eschatologischem Zusammenhang.

[2] Dahin gehört Sib 5 503: *κείνοισιν δώσει θεὸς ἀφθίτως βιοτεύειν* (*κείνοι* sind die Ägypter, die sich in der Endzeit bekehren). Die Textform dieses Verses ist aber späten Ursprungs; denn ein sibyllinisches Fragment aus dem 4. Jahrhundert (Schürer III[4] S. 583 Anm. 174) gibt für v. 503 einen ganz anderen Text.

Not die Frommen und die Gottlosen treffen läßt: die letzteren werden dahingerafft, während die ersteren von der Peitsche nur gestreift werden und viel leichter davonkommen. Daß hier wirkliche Erlebnisse — nämlich aus der Notzeit unter Pompejus — zugrunde liegen, erhellt aus dem historisch erzählenden Ps 13; in den übrigen Psalmen ist die Erfahrung, die die Frommen von der bewahrenden und schonenden Liebe Gottes zu ihnen gemacht haben, in die Form einer allgemein gültigen Wahrheit umgesetzt worden. In Ps 13 erzählt nun der Dichter (v. 5–10)[1]:

„Der Gottesfürchtige geriet in Angst wegen seiner Übertretungen,
ob er nicht mit den Gottlosen weggerafft werde.
Denn der Fall des Gottlosen war erschütternd;
aber den Gerechten trifft von alledem nichts.
Denn die Züchtigung der Gerechten infolge [ihrer] Unwissenheit
ist nicht zu vergleichen dem Falle der Gottlosen.
Der Gerechte wird insgeheim gezüchtigt,
damit sich der Gottlose nicht über den Gerechten freue.
Er warnt nämlich den Gerechten wie einen geliebten Sohn,
und züchtigt ihn wie einen Erstgeborenen.
Denn der Herr schont seiner Frommen,
und ihre Übertretungen tilgt er durch Züchtigung."

Die Gottlosen haben eine furchtbare Katastrophe erlebt; auch die Gerechten sind, aber nur in geringem Grade, in Mitleidenschaft gezogen[2]; die einen sind von Gottes Zorn „gerichtet" (= bestraft), die anderen von seiner Liebe gezüchtigt worden. Die Frommen sind also vor dem Schlimmsten, dem Tode, bewahrt worden. Wenn es nun im folgenden Vers (v. 11) heißt:

ἡ γὰρ ζωὴ τῶν δικαίων εἰς τὸν αἰῶνα[3],
ἁμαρτωλοὶ δὲ ἀρθήσονται εἰς ἀπώλειαν —

dann muß auch diese Aussage mit der eben gemachten Erfahrung von gnädiger Bewahrung vor dem Tode und vor großem Unglück zusammen-

[1] Übersetzung nach Kittel (Kautzsch II). Unsicher ist *ἐν περιστολῇ* v. 8; Kittel: „insgeheim".

[2] Im pompejanischen Kriege (im Jahre 63) wurde die Partei Aristobuls, also die Feinde der Pharisäer, „die Gottlosen", furchtbar dezimiert. Die Pharisäer, „die Gerechten", waren am Kriege nicht direkt beteiligt, werden aber natürlich unter der dreimonatigen Belagerung des Tempelberges gelitten haben. — Auf diese Situation paßt die Schilderung sehr gut.

[3] Vermutlich wird in der Urschrift *ἡ ζωή* Prädikat (Adjektiv oder Verbum), *τῶν δικαίων* Subjekt gewesen sein, so daß der Sinn war: „es leben die Gerechten auf ewig" (חיים צדיקים ist als St. cstr.-Verbindung aufgefaßt, oder חיים in חיי korrumpiert worden).

hangen. Der Zusammenhang wird auch sofort klar, wenn man den Begriff des Lebens im oben S. 121f. erörterten intensiven Sinne versteht. Dann besagt v. 11a, daß die Gerechten auf ewig (oder immer) das Leben bewahren, errettet werden, nämlich natürlich vor dem (unglücklichen, gewaltsamen) Tode. Der Glaube dagegen, daß Gott die Existenz der Frommen auch nach dem Tode, trotz der Vernichtung des Lebens, aufrechthalten werde, liegt auf einer ganz anderen Höhenlage als jene im Psalm ausgesprochene Erfahrung, und kann deshalb in v. 11 nicht einmal mit eingeschlossen sein. Das ewige Leben wird also in der Gegenwart und innerhalb des irdischen Daseins erlebt. Es soll aber nicht gesagt sein, daß der Gerechte niemals sterben werde; auch das würde über die Erfahrung, die der Psalm aussprechen will, hinausgehen. Das *εἰς τὸν αἰῶνα* kann man hier auf zwei Weisen auffassen; entweder bezieht die Aussage sich auf die einzelnen Gerechten, dann wird *εἰς τὸν αἰῶνα* durch die natürliche Grenze des Menschenlebens beschränkt und ist mit „immer" zu übersetzen (wie z. B. Exod 21 6, Deut 15 17)[1]; oder aber die Aussage hat mehr die Gerechten als Gruppe im Auge, dann ist *εἰς τὸν αἰῶνα* unbegrenzt.

Auch 3 12 ist *ζωὴ αἰώνιος* in keiner Weise das, was wir unter ewigem Leben verstehen. Es heißt hier: *οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον.* Begreiflich genug will man hier immer wieder die Auferstehung aus dem Tode finden. Der erste, der meines Wissens die richtige Erkenntnis der Stelle ausgesprochen hat, ist Kabisch (Das vierte Buch Esra, 1889, S. 168f.)[2]. Der Gedankengang des Psalms, der vollkommen klar und einfach ist, schließt das gewöhnliche Verständnis des v. 12 aus. Der Psalm setzt dieselbe Situation voraus wie die übrigen Psalmen dieser Gruppe, daß die Gerechten und die Gottlosen beide von einem Schicksalsschlage getroffen worden sind; nur erscheinen die Frommen hier ein wenig härter vom Schlage berührt als in den übrigen Psalmen: sie sind gestrauchelt, gefallen (v. 5), ganz wie die Gottlosen (v. 9f.). Auch dieser Psalm hat zum Thema den Unterschied, der sich beim Ausgang

[1] Orelli aaO. S. 77.

[2] Als möglich nennt auch Bousset diese Auffassung in der 2. Aufl. seiner Rlg. des Judentums S. 311. Jedoch ist „ewiges Leben" nicht, wie B. andeutet, als „langes Leben" zu erklären; denn auch in diesem Falle würde 13 11 der Zusammenhang mit dem übrigen Psalm aufgehoben werden. Vgl. auch die Erklärung von 14 3ff. (unten S. 133f.). — Bei richtiger Auffassung von 3 12 und vom Begriff des ewigen Lebens in unseren Psalmen wird man keinen Grund mehr haben, die Vorstellungen derselben in bezug auf die Auferstehung „unsicher, schwankend und uneinheitlich" (Bousset S. 311) zu nennen. Von einem Leben nach dem Tode wird nämlich in diesen Psalmen nirgendwo geredet.

der Sache herausstellt: für die Gottlosen schlägt das Unglück zum vollkommenen Untergang aus: ἔπεσεν .... καὶ οὐκ ἀναστήσεται (v. 10), wogegen οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον ἀναστήσονται (v. 12), nämlich aus dem Falle v. 5, d. h. aus dem Unglück, nicht aus dem Tod. Denn πίπτειν bedeutet nicht „sterben"; das wird in v. 5ff. doch klar genug. Hier wird ja das Verhalten des Frommen gezeichnet, nachdem er „gefallen" ist: er harrt gläubig auf die Hilfe des Herrn und ist eifrig bemüht, etwaige Sünden seines Hauses aufzuspüren, unbewußte Sünden durch Fasten und Kasteiungen zu sühnen. Ganz anders der Gottlose, wenn er gestrauchelt ist; er verflucht sein Leben und fährt in seinem Sündigen (ungesetzlichen Lebensgewohnheiten) fort. Das „Fallen", wie das gleichwertige „Straucheln", ist mithin ein Bild des Unglücks; auf dieses Fallen, und nicht auf die liegende Stellung des Toten, bezieht sich das „Aufstehen" zunächst in v. 10 und dann selbstverständlich auch in v. 12. Der Sinn des ἀναστῆναι, durch den Zusammenhang und die Bildsprache des Psalms sichergestellt, erfordert weiter für ζωὴ αἰώνιος eine Beziehung auf das gewöhnliche irdische, diesseitige, der Gegenwart des Dichters angehörende Leben, was mit dem Begriff des ewigen Lebens in Ps 13 übereinstimmt.

Das ewige Leben ist endlich auch in Ps 14 ein schon in der Gegenwart genossenes Gut. Das näher nachzuweisen, scheint mir überflüssig zu sein; die bloße Lektüre des Psalms wird davon überzeugen, daß das Leben nach dem Tode in die ζωὴ αἰώνιος nicht einmal mit eingeschlossen sein kann. Aus einem anderen Grunde möchte ich aber die Verse 3–5 anführen:

(3) ὅσιοι κυρίου ζήσονται ἐν αὐτῷ (dem Gesetz) εἰς τὸν αἰῶνα·
ὁ παράδεισος τοῦ κυρίου, τὰ ξύλα τῆς ζωῆς, ὅσιοι αὐτοῦ.
(4) ἡ φυτεία αὐτῶν ἐρριζωμένη εἰς τὸν αἰῶνα,
οὐκ ἐκτιλήσονται πάσας τὰς ἡμέρας τοῦ οὐρανοῦ·
(5) ὅτι ἡ μερὶς καὶ κληρονομία τοῦ θεοῦ ἐστιν Ἰσραήλ.

Im Ps 3 trat der einzelne Fromme dem einzelnen Gottlosen gegenüber; es konnte deshalb nahe liegen, die ζωὴ αἰώνιος, die immerwährende Lebenserhaltung, auf das Leben des einzelnen zu beziehen und αἰώνιος in relativem Sinne zu verstehen, nämlich so, daß der Tod des einzelnen die selbstverständliche Grenze bildete (wie z. B. Deut 15 17: עֶבֶד עוֹלָם Knecht für immer). Jedoch ist diese Auffassung von „ewig" nicht ganz sicher; denn v. 12 gibt den singularischen Ausdruck auf. In Ps 14 3–5 ist es nun ganz klar, daß der Gedanke des ewigen Lebens nicht so sehr vom Gesichtspunkt des Individuums als von dem der Gemeinschaft entworfen ist. Es ist nicht der hier wie 13 11 und 3 12 angewandte

pluralische Ausdruck (*ὅσιοι, δίκαιοι, φοβούμενοι*), der in Betracht kommt; denn der Plural kann ja die Individuen zusammenfassen. Dagegen ist von Bedeutung, daß der Gedanke v. 3a, daß die Frommen *εἰς τὸν αἰῶνα* leben werden, in v. 4b so umschrieben wird, daß die (unter dem Bild von Bäumen vorgestellten) Frommen „nicht entwurzelt werden, solange der Himmel steht". Das *εἰς τὸν αἰῶνα* wird durch „alle Tage des Himmels" erläutert und läßt sich deshalb nicht relativ, von einem langen Leben des einzelnen, verstehen. Von den einzelnen verstanden, müßte *οὐκ ἐκτιλήσονται* v. 4b ihr Nichtsterben aussagen; das kann aber der Dichter, der von seiner eigenen Gegenwart redet, nicht gemeint haben. Überdies werden auch in v. 3b die Frommen als Einheit vorgestellt. — Die kollektivistische Beziehung des Gedankens vom ewigen Leben steht demnach fest und ist wohl auch für 3 12 und 13 11 vorauszusetzen. Der Gedanke hat nun natürlich nicht den dürftigen Inhalt, daß die Gemeinde als solche ewig bestehen soll; die den Psalmen zugrunde liegende Erfahrung geht ja darüber weit hinaus. Vielmehr ist der Sinn, daß die schützende Liebe des Herrn in Ewigkeit über dem gerechten Israel waltet und von dem Kreise der Frommen Unglück und Verderben abwehrt. Das bewährt sich natürlich an den einzelnen; wer zu diesem Kreis gehört, der ist gefeit gegen die verderbenden Mächte des Lebens, wie Ps 15 4–7 es beschreibt:

4 .... *οὐ σαλευθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα ἀπὸ κακοῦ,*
φλὸξ πυρὸς καὶ ὀργὴ ἀδίκων[1] *οὐχ ἅψεται αὐτοῦ,*
5 *ὅταν ἐξέλθῃ*[2] *ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς ἀπὸ προσώπου κυρίου*
ὀλεθρεῦσαι πᾶσαν ὑπόστασιν ἁμαρτωλῶν.
6 *ὅτι τὸ σημεῖον τοῦ θεοῦ ἐπὶ δικαίους εἰς σωτηρίαν.*
7 *λιμὸς καὶ ρομφαία καὶ θάνατος ἀπὸ δικαίων μακράν,*
φεύξονται γὰρ ὡς διωκόμενοι πολέμου[3] *ἀπὸ ὁσίων.*

Aber das allgemeine Todeslos wird durch das „ewige Leben" nicht aufgehoben. „Ewig" bezieht sich auf die Bewahrung vor abnormer Zerstörung des Daseins; die findet in der Gemeinde der Gerechten ewig statt.

Daß die Frommen ewig leben, immer vor dem (unglücklichen) Tode bewahrt werden, ist natürlich mehr als Erfahrung, es ist Glaube; in den Psalmen Salomos wird er so oft ausgesprochen, weil die Frommen eben einen wunderbaren Beweis dafür erlebt hatten. Wie kommt es aber, daß die Frommen dieser Psalmen glauben, das ewige Leben schon erlangt zu haben, während es überall sonst, vorher (Dan 12 2) wie nachher, ein Gut der Hoffnung, der Heilszeit ist? Das kommt eben daher

[1] Gen. obj. — [2] Subj. ist *φλόξ* = *ὀργή*. — [3] Konjektur von Gebhardts.

und ist ein Beweis dafür, daß die Frommen der Salomopsalmen glauben, in der Heilszeit zu stehen. Die Makkabäerzeit war die erhoffte „messianische" Zeit. Die durch die Makkabäer wiedergewonnene Freiheit und die großartige Machterweiterung, die Israel damals erlebte, wurde als Erfüllung der prophetischen Verheißungen angesehen und gepriesen. Diese Tatsache wird gegenwärtig wenig anerkannt und gewöhnlich ignoriert; wie sie aber eigentlich selbstverständlich ist, so geht sie auch unzweifelhaft aus einigen kanonischen Psalmen, die m. E. in der Makkabäerzeit verfaßt sind (besonders Ps 2 110 89 132), hervor, und ebenso aus Ps Sal 1, wo der Dichter von dem äußeren Glück und Wohlstand auf volle Gerechtigkeit des Volkes schließt:

(v. 1) Ich schrie zum Herrn in meiner äußersten Drangsal,
zu Gott, als Sünder [mir] zusetzten.
(v. 2) Plötzlich drang mir Kriegsgeschrei in die Ohren,
[ich dachte aber:] Er hört mich, weil ich voll Gerechtigkeit bin.
(v. 3) Ich dachte, ich sei voll Gerechtigkeit,
weil ich Glück hatte und reich an Kindern ward[1].

Das Bewußtsein, das Heil erlebt zu haben, wird von Bousset (S. 235) für den Anfang der Makkabäerzeit zugegeben; aber der zitierte Psalm, der nach dem Sturz der Makkabäer verfaßt ist, beweist, daß dies Bewußtsein sich bis ans Ende der Makkabäerherrschaft erhalten hat. In der Tat wird es sich über das Jahr 63 noch eine Zeitlang erhalten haben, nämlich so lange, als man das Eingreifen der Römer als vorübergehende Trübung des Heils ansehen konnte; deshalb können Psalmen wie PsSal 13 und 14 nach dem Jahre 63 verfaßt sein und dennoch vom ewigen Leben als einem gegenwärtigen Besitz reden. Interessant ist, daß das Bewußtsein des erlebten Heils, die „messianische" Beurteilung der eigenen Zeit, sich nicht nur bei den nächsten Anhängern der Makkabäer gefunden hat, sondern auch bei solchen, die, wie die Dichter der Salomopsalmen, nach dem Verlust der Selbständigkeit den Herrschern die Schuld

[1] Der Sinn der Worte wird etwas verdunkelt durch die von Kittel in seiner Übersetzung (Kautzsch II) aufgenommene Erklärung Wellhausens, der v. 1 auf die Syrernot, v. 2 auf die makkabäische Erhebung, v. 3ff. auf das Glück der makkabäischen Periode bezieht. Aber der Psalm (der unvollständig geblieben ist oder vielmehr in Ps 2 sich fortsetzt), wollte offenbar von dem Verlust der Freiheit und den die Schuld dafür tragenden Sünden des Volkes, d. h. der herrschenden Partei, berichten, und weshalb der Dichter als Einleitung dazu die Syrernot und den makkabäischen Aufstand erwähnen wollte, wäre ganz rätselhaft. Da v. 2b = v. 3a sein muß, ist der Krieg v. 2a der zwischen Aristobul und Pompejus im Jahre 63 (so auch Ryle und James), und mit diesem Krieg ist weiter die Drangsal v. 1 identisch (was Ryle und James merkwürdigerweise nicht gesehen).

dafür gaben und sie unechte „Söhne Davids“ schalten (Ps Sal 17 4–10 20). Es werden also auch die Pharisäer, mithin das ganze Volk, in der Makkabäerzeit gemeint haben, das verheißene Heil zu besitzen. Das eben erwähnte Urteil Bousset's wird damit zusammenhangen, daß er die pharisäische Opposition gegen die späteren Makkabäer (vor allem gegen Alexander Jannäus) etwas schief einschätzt. Wenngleich die Pharisäer einen Mann wie Jannäus als König nicht wollten und vielleicht schon damals für ihre Agitation gegen ihn die Losung geprägt hatten, daß nur ein wirklicher Davidide den Thron Israels besteigen dürfe, so gibt das kein Recht anzunehmen, daß sie die „messianische“ Beurteilung ihrer Gegenwart aufgegeben hätten. Das Heil bestand nicht im Besitz der rechten Dynastie, ja das Königtum war überhaupt entbehrlich. Das Heil war vor allem politische Selbständigkeit, sodann ein gewisses Ansehen unter den Völkern; beides besaß man. Weiter war das Heil freilich auch ein gewisses Maß von Glück und Wohlstand für die Frommen. Dies Merkmal ging nun der Zeit des Jannäus — wenigstens einem Teil davon — ab. War die Zeit deswegen nicht die verheißene Heilszeit? Gewiß war sie es, aber in unvollkommener Weise. Die Idee eines unvollkommenen oder — was dasselbe ist — eines stufenweise eintretenden Heils ist der literarischen Erwartung und Weissagung im wesentlichen fremd[1]. Diese idealisiert aber, auch in dem Punkte, daß das Heil sofort ganz da sein soll.

Es ist noch daran zu erinnern, daß das Epitheton „ewig“ (*εἰς τὸν αἰῶνα* usw.) mit seinen Synonymen sehr gewöhnlich ist in Erwähnungen der Heilszeit. Für die Hoffnung war diese Zeit selbstverständlich von unendlicher Dauer; es durfte sowohl das Glück der Frommen als auch das entsprechende Unheil der Gottlosen kein Ende nehmen. Von der ewigen *ἀπώλεια* der Sünder reden die Psalmen Salomos (2 31 3 11 15 12 f., vgl. 2 37), zum ewigen Fluch werden sie nach Hen 5 5 6 22 11. Dagegen über die Gerechten waltet die ewige Gnade und Güte des Herrn (z. B. Ps Sal 7 8 8 33 9 10 11 7 9 12 6 18 1). Sie ererben ewiges Licht (Hen 45 4 58 6 92 4 Sib 3 787), ewige Freude (Sib 3 786 Ps Sal 10 8 Jub 23 30), ewigen Frieden (Hen 5 9 11 2), ewigen Segen (Tob 13 12 Ps Sal 8 34 Hen 45 4), ewige Gerechtigkeit (Hen 92 4), ewige Herrlichkeit usw.[2], was alles „ewiges

---

[1] Vgl. jedoch S. 110 Anm. 2.

[2] In einigen Schriften sind diese Attribute sehr häufig, so besonders in den Psalmen Salomos und in den Bilderreden des Henoch, eben denselben Schriften, wo „ewiges Leben“ am häufigsten vorkommt. In anderen, wie Baruch und Esra, kommen weder „ewiges Leben“ noch die anderen Ausdrücke vor. Die Vorliebe für „ewig“ ist also stilistischer Art.

Glück" bedeutet. Es wäre nichts Wunderliches, wenn auch das ewige Leben in die Reihe dieser Ausdrücke gehören und den gleichen Sinn haben sollte wie diese, also nicht die ewige Existenz bedeutend, sondern die ewige Lebenserhaltung gegenüber jedwedem Unglück, aber nicht gegenüber dem Tod im Greisenalter. In diesem prägnanten Sinn deckt sich „Leben" mit „Frieden", dem einen der eben genannten Ausdrücke; weiter ist die Parallelisierung von „Licht" und „Leben" vom AT bekannt (Hiob 3 20 Ps 36 10)[1].

Die an den Salomopsalmen festgestellte Bedeutung des Ausdrucks „ewiges Leben" kann an keiner anderen Stelle streng bewiesen werden. Denn das Moment, das in den Psalmen Salomos die Bedeutung erweist, die Gegenwärtigkeit des ewigen Lebens, ist sonst nie vorhanden; die übrigen Schriften, die den Ausdruck bieten, sind entweder vor der Makkabäerzeit verfaßt (Daniel) oder stehen ihr so fern, daß sie nicht mehr das Bewußtsein haben, daß das messianische Heil mit der makkabäischen Herrschaft angebrochen sei[2]. In den meisten dieser Schriften ist eine genauere Feststellung der Bedeutung des „ewigen Lebens" schon deswegen unmöglich, weil er nur ganz vereinzelt vorkommt. Nur für die Bilderreden Henochs kann man es einigermaßen wahrscheinlich machen, daß der Ausdruck die gleiche Bedeutung hat, wie in den Psalmen Salomos. Es kommt besonders 58 3 in Betracht; griechisch mag der Vers gelautet haben:

a καὶ ἔσονται οἱ δίκαιοι ἐν τῷ φωτὶ τοῦ ἡλίου,
b καὶ οἱ ἐκλεκτοὶ ἐν τῷ φωτὶ ζωῆς αἰωνίου,
c καὶ τέλος οὐκ ἔχουσι αἱ ἡμέραι τῆς ζωῆς αὐτῶν,
d καὶ οἱ ἅγιοι ἀριθμὸν ἡμερῶν οὐκ ἔχουσι.

Durch die Zeilen c und d erhält man gewiß sehr leicht den Eindruck, daß der Verfasser die endlose Existenz der einzelnen verheißen will. Indessen ist diese Deutung nicht notwendig und, ich glaube, auch nicht richtig. Die beiden Zeilen reden m. E. nicht von der Existenz der einzelnen, sondern von dem Glück (ζωή intensiv = Lebensbewahrung) der Gerechten, d. h. des Volkes, der Gemeinde. Daß die gewöhnliche Auffassung nicht notwendig ist, zeigt ein Vergleich mit der sehr ähnlichen Stelle Ps Sal 3 12:

οἱ δὲ φοβούμενοι τὸν κύριον ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον,
καὶ ἡ ζωὴ αὐτῶν ἐν φωτὶ κυρίου καὶ οὐκ ἐκλείψει ἔτι.

---

[1] Daß Licht und Leben erst in der Apokalyptik Korrelatbegriffe werden (Bousset S. 318), ist nicht richtig.

[2] Nach der Makkabäerzeit, nicht in derselben, sind die Bilderreden Henochs verfaßt (s. S. 112 f.).

Hier können, wie wir sahen, die letzten Worte, die offenbar eine Umschreibung des Begriffes ζωὴ ἀώνιος bilden, die ewige Existenz der einzelnen nicht besagen. Ebenso ist in Hen 58 3 Zeile c die negative Form einer Aussage vom ewigen Leben der Gerechten, und es ist wohl möglich, daß ζωή die intensive Bedeutung von Lebensbewahrung hat. — Was ist aber von der letzten Zeile („die Heiligen haben keine Zahl der Tage") zu halten? Unsere eigene individualistische Eschatologie wird es natürlich selbstverständlich finden, daß die endlose Existenz der einzelnen hier ausgesprochen ist. Man setzt nämlich voraus, daß „die Heiligen", „die Gerechten", „die Auserwählten" usw. immer die einzelnen Frommen bezeichnen. Aber diese Voraussetzung ist unberechtigt. Auch die sogenannte Gemeinde der Gerechten, d. h. das Volk selbst, konnte als „die Gerechten", „die Heiligen" bezeichnet werden, und dieser kollektivistische Sinn der Ausdrücke ist zum mindesten gleichberechtigt mit dem anderen, individualistischen. Es läßt sich an unserer Stelle für „die Heiligen" sehr gut ein singularisches Subjekt einsetzen: „das Volk Israel hat keine Zahl der Tage". Das bedeutet nun nicht bloß, daß das Volk immer bestehen werde; „die Zeit jemandes" ist nicht notwendig seine Lebenszeit, sondern bezeichnet auch vermöge einer gewissen Prägnanz die ihm gehörende Zeit, da er sich frei betätigen kann. Dementsprechend sind „die Tage Israels" die Zeit seiner Macht und Herrschaft. Daß diese Tage keine Zahl haben, das ist m. E. der Sinn von 58 3d. — Was für die Richtigkeit dieser Auffassung des ganzen Verses spricht, ist der Umstand, daß die Umgebung, überhaupt das ganze Kap. 58, nur im allgemeinen das künftige Glück der Gerechten verheißt; eine Verheißung ewiger Existenz der einzelnen erwartet man dann nicht, und zwar um so weniger, als der Verfasser sonst nie verrät, daß er für diesen speziellen Punkt ein ganz besonderes Interesse habe.

Auch in Hen 37 4 möchte man wohl den Ausdruck „ewiges Leben" vom endlosen Dasein des einzelnen verstehen. Henoch sagt hier (nach üblicher Übersetzung): „das Los des ewigen Lebens ist mir beschieden worden (vom Herrn der Geister)". Es könnte vielleicht das ewige Leben die Existenz bezeichnen, in die Henoch bei seiner Entrückung von der Erde eintritt. Besser ist es aber mit Dillmann anzunehmen, daß das ewige Leben das messianische Heil bezeichnet. Diese Auffassung wird durch 39 8 empfohlen. In Kap. 39 sieht Henoch nämlich die Stätte, wo die Frommen in der Heilszeit wohnen werden (es ist das zukünftige befreite Jerusalem, das das wirkliche irdische Jerusalem ist, gemeint, s. oben S. 82). Der Anblick des Glückes, das die Frommen hier genießen (d. h. in der Zukunft genießen werden), erweckt in Henoch

das Verlangen, daran teilnehmen zu dürfen, und er erklärt dann auch, daß der Herr ihm hier sein Los (seinen Anteil) bestimmt habe. Auch andere Apokalyptiker hegen dieselbe Zuversicht, Daniel (12 13), Baruch (13 3 25 1), Esra (8 49 51 f.). Vgl. noch Esr 6 26. — Mit dem „ewigen Leben" hat der Verfasser mithin in 37 4 wahrscheinlich das messianische Heil gemeint. Dazu kommt nun, daß es richtiger sein dürfte, „Anteil am ewigen Leben" (nicht „Los des ewigen Lebens") zu übersetzen[1]. Dann liegt es aber am nächsten, daß „das ewige Leben" das Heil als einen Besitz der Gesamtheit bezeichnet. Das Volk hat ewiges Leben, d. h. ewige Bewahrung vor Not und Leiden, ewiges Glück; der einzelne hat teil daran, aber ohne daß die Endlichkeit seiner Existenz dadurch aufgehoben wäre. Das gilt nun freilich gerade nicht für Henoch, sondern nur für die gewöhnlichen Frommen; Henoch selbst bildet eine Ausnahme, er hat gewiß nach allgemeinem Glauben das Los eines unsterblichen Lebens erhalten; es ist aber m. E. nicht das, was 37 4 gesagt sein soll.

Das Teilhaben des einzelnen am Heil ist aber ein Besitzen, und kann deshalb auch so bezeichnet werden. Der Besitz der Gemeinde ist zugleich sein Besitz, auch er hat oder bekommt das ewige Leben. Die Möglichkeit dieses Sprachgebrauchs, wozu noch kommt, daß die Gesamtheit fast immer durch einen Plural (z. B. „die Gerechten") bezeichnet wird, erschwert die Erkenntnis davon, was der Ausdruck im einzelnen Falle bedeutet. Was aber die Bilderreden Henochs angeht, so scheint mir die Stelle 58 3 dafür zu sprechen, daß der Verfasser beim ewigen Leben nicht an die endlose Existenz der einzelnen denkt. Die beiden übrigen Stellen, 37 4 und 40 9, stehen unserer Auffassung wenigstens nicht entgegen. Auch ein Wort wie 62 14 sagt über die Ewigkeit der Individuen nichts aus.

Insofern wirklich das ewige Leben im Spätjudentum jemals auf die Dauer des Einzellebens Bezug hatte, so ist es kaum zu trennen von der Hoffnung auf ein übermäßig langes Leben, die in mehreren Schriften dieses Zeitalters emportaucht. — Schon von Haus aus war ein langes Leben in den Begriff des ewigen Lebens mit eingeschlossen. Für das Auskosten des irdischen Glückes war das die Voraussetzung. Auch in der späteren Zeit war der frühzeitige oder gewaltsame Tod, wenigstens wenn er unter den Frommen eine beträchtlichere Anzahl von Opfern

---

[1] Denn der semitische Urtext wird חלק oder ein Synonym davon gelesen haben, und der nach חלק folgende Genitiv wird doch viel wahrscheinlicher partitiv als epexegetisch gemeint sein.

forderte, eine religiöse Anfechtung (vgl. besonders Sap Sal 1—5[1]; Paränesen des Henoch c. 102). Aber die vielen Jahre, die man begehrte, zählte man nicht nach Hunderten. Was man wollte, war, nicht mitten in der Kraft des Lebens weg zu müssen, sondern die Möglichkeiten eines menschlichen Daseins auszuschöpfen; daß aber die Grenze dieser Möglichkeiten nicht sehr weit oberhalb der Ps 90 genannten 80 Jahre lag und liegen bleiben würde, dessen war man sich bewußt. So ist es noch Hen 5 9: in der Heilszeit werden die Gerechten „sich nicht versündigen alle ihre Lebenstage und auch nicht durch die Zornglut [Gottes] sterben, sondern sie werden die Zahl ihrer Lebenstage vollenden" (trotz der begrenzten Zahl verfließen ihre Jahre doch „in ewigem Jubel und Frieden"); die „Zahl ihrer Lebenstage" ist das normale, von Gott bestimmte menschliche Alter; der einfache Gegensatz zum frühzeitigen Tod verwehrt, in den Ausdruck die Idee des übermäßig langen Lebens hineinzulegen (gegen Bousset S. 317).

Aber daneben zeigt sich in den Schilderungen der Heilszeit nun auch die Hoffnung auf eine Verlängerung des Menschenlebens über das gewöhnliche Maß hinaus. Schon Jes 65 22 heißt es:

Ein Jüngling ist, wer hundertjährig stirbt,
und erst mit hundert Jahren wird der Sünder vom Fluch getroffen.

Man kann vermuten, daß diese phantastische „Erwartung" vielleicht geradezu angeregt oder doch kräftig unterstützt wurde durch die Berichte der Bibel vom kolossalen Alter der ersten Menschen. Denn es lag ja nahe genug, das hohe Alter der Urpatriarchen als das von Gott ursprünglich beabsichtigte Maß des normalen Menschenlebens aufzufassen und die allmählich eintretende Verkürzung für eine Strafe Gottes zu halten (vgl. Gen 6 3). Baruch spricht auch diesen Gedanken aus: Adam „brachte den Tod und verkürzte die Jahre derer, die von ihm abstammen" (17 3, vgl. 54 15 56 6). Ebenso nahe mochte es dann für die poetische Verherrlichung der Heilszeit liegen, für diese Zeit eine Restitution des Ursprünglichen anzunehmen. Jedoch tritt ein so orientierter Zusammenhang der Idee des langen Lebens nie klar hervor. Selbst bei Baruch darf man eine messianische Restitution der ursprünglichen kolossalen Lebensdauer nicht behaupten. Denn freilich fällt ihm selbst der normale Tod der gegenwärtigen Menschen, wenn er ihn mit dem späten Tod der Urpatriarchen vergleicht, unter den Begriff des θάνατος ὁ μὴ ἐν καιρῷ (54 15 56 6), und freilich erklärt er 73 3, daß dieser „Tod in Unzeit" in

[1] Allerdings versucht der Verfasser der Sapientia den frühen Tod des Frommen als ein positives Gut darzustellen.

der Messiaszeit aus der Welt geschafft werden soll; aber weder hier noch sonstwo verkündigt er geradeheraus für die Heilszeit eine besondere Verlängerung des Menschenlebens, und unter dem „Tod in Unzeit“ 73 3 braucht er nur das zu meinen, was auch wir so nennen würden; im Zusammenhang führt nichts darüber hinaus. Freilich mit der allgemeinen Art seiner Zukunftsschilderungen (z. B. in Kap. 73) würde die Annahme der genannten Restitution aufs beste zusammengehen; er hätte sehr gut die Heilszeit auch mit diesem Zug ausstatten können, hat es aber nicht getan. Näher könnte der Gedanke liegen Jub 23 27: „die Tage werden anfangen, viel zu werden und zu wachsen unter den Menschenkindern von Geschlecht zu Geschlecht und von Tage zu Tage, bis ihre Tage nahekommen an 1000 Jahre“. Das kann kaum anderes bedeuten, als daß in jeder Generation die Menschen ein höheres Alter erreichen als in der vorhergehenden. Die Zahl 1000 kann willkürlich gewählt sein, kann aber auch mit dem Alter Adams (vgl. 4 30) zusammenhangen. — Weiter ist zu vergleichen Hen 25 6: die Gerechten werden in der Heilszeit „ein längeres Leben auf Erden führen, als deine (Henochs) Väter gelebt haben“. Eine kolossale Lebensdauer setzt auch Hen 10 17 voraus: „die Gerechten ... werden leben, bis sie 1000 Kinder zeugen“.

Für die literäre Schilderung der Heilszeit — aber wohl viel weniger für die nüchterne Erwartung — hat also die Verlängerung des Lebens der einzelnen eine Rolle gespielt. Wie man sieht, handelt es sich immer um eine ganz immense Steigerung. Das entspricht der gewöhnlichen, ins Maßlose gehenden Übertreibung, die den Schilderungen der Herrlichkeit der Heilszeit eignet, und die natürlich bei Zahlenangaben besonders hervortritt. Wenn man diese phantastische Erwartung des übermäßig langen Lebens heranzieht, dann kann offenbar der Verdacht nicht unterdrückt werden, daß das ewige Leben, wenn es wirklich irgendwo vom unendlichen Dasein des einzelnen stehen sollte, nur den Höhepunkt jener Phantasien, nur den Superlativ des langen Lebens darstelle. Wer für die Heilszeit ein 1000jähriges Leben in Aussicht stellte, hätte ebensogut von einem ewigen Leben reden können[1].

Man kann vermuten, daß der Verfasser von 2 Makk das ewige Leben (7 9 36) individuell meint, und für ihn ist in diesem Fall das eben Gesagte geltend zu machen. — Anders liegt die Sache bei Sap Sal (5 16) und 4 Makk (15 3). Wenn die Verfasser dieser Schriften nach allgemein herrschender Annahme nur vom Schicksal der Seelen der Gerechten im

[1] Hen 10 10 wird auch wirklich, wenn der Text intakt ist, ein 500jähriges Leben ein ewiges Leben genannt.

Jenseits reden, müssen sie das ewige Leben individuell und in absolutem Sinne meinen; aber diese Schriften kommen für uns, die wir die Art des messianischen Heiles untersuchen, nicht in Betracht.

§ 18. Die Vernichtung des Todes.

Zu den Zeugnissen dafür, daß „man das zukünftige Leben wirklich als ein ewiges und zugleich als ein überweltliches, auf eine neue Daseinsstufe erhobenes Leben erfassen lernte", rechnet Bousset (S. 317f.) eine Reihe Aussagen, die die Idee der Vernichtung des Todes enthalten. Neben 1 Kor 15 25f. 55 Apk Joh 21 4 führt er auf: Jes 25 7 Esr 8 53 Bar 21 22 Test Lev 18 1. — Von diesen gehört jedoch Test Lev 18 10 nicht hierher. Denn wenn es hier vom Messias heißt:

αὐτὸς ἀνοίξει τὰς θύρας τοῦ παραδείσου
καὶ ἀποστήσει τὴν ἀπειλοῦσαν ρομφαίαν κατὰ τοῦ Ἀδάμ,
καὶ δώσει τοῖς ἁγίοις φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς —

so soll die zweite Zeile das *ἀνοίξει* ausführen; das Schwert darf man dann nicht auf den Tod deuten, denn dieser ist es ja nicht, der den Menschen den Eingang ins Paradies verwehrt. Übrigens ist der Vers und das ganze Kapitel m. E. christlichen Ursprungs. — Das Wort aus Jes 25 8: בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח wird von mehreren (Duhm, Cheyne, Marti) als sekundäre Erweiterung des Textes angesehen, mit Recht wenigstens dann, wenn המות Objekt sein soll. Ist der Satz eine Glosse, und nicht durch Textkorruption entstanden, ist es sehr leicht betreffs seines wirklichen Sinnes fehlzugehen; denn keiner weiß, wie der Glossator v. 7, den er erklären wollte, verstanden hat. Aber wahrscheinlicher noch ist המות als Subjekt gemeint (so schon LXX). Denn daß der Tod, d. h. Scheol, etwas verschlingt (hier die Völker oder die Trauerhülle? oder was anderes?), ist ein einwandfreier Ausdruck und ein bekanntes Bild; aber daß Gott den Tod verschlingt, ist sonderbar und wäre durch den Ausdruck v. 7, daß Gott die Trauerhülle verschlingen wird — einen Ausdruck, der korrupt ist, aber dem eventuellen Glossator vorgelegen haben könnte —, nur dann zu rechtfertigen, wenn der Glossator die „Hülle" und die „Decke" als Bezeichnungen für den Tod erklären wollte, was undenkbar ist.

---

[1] Volz S. 348 vergleicht auch Sib 2 328; dieser Vers ist ein offenbarer Einschub in das christliche Stück 2 325–327 329 = 8 424–427. Weiter deutet er sl. Hen 65 10 („alles Verwesliche ist vergangen") auf die Vernichtung des Todes; aber das ist unsicher.

Von diesen beiden Stellen können wir also absehen. An den übrigen werden dagegen von dem Tode und der Scheol Aussagen gemacht, als deren Inhalt wir zusammenfassend die Brechung der Macht des Todes angeben können. Paulus redet von einem καταργηθῆναι des Todes; die Offb Joh sagt: ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι und läßt (20 14) Thanatos und Hades in den Feuerpfuhl geworfen werden; Baruch bittet, daß Gott die Scheol zuschließen und den Engel des Todes bedrohen, d. h. außer Funktion setzen möge; nach Esra wird der Tod sich verbergen, die Scheol fliehen. Es ist nicht von dem Tode als Ereignis des Menschenlebens (= das Sterben) die Rede; neben dem Tode wird die Scheol genannt, und für den Tod tritt der Engel des Todes, der unserem „Sensenmann" entsprechen wird, ein. Der Tod ist im wesentlichen mit der Scheol identisch, ist aber hier — wie auch diese letztere — als aktive Potenz, als objektive Macht, die die Menschen zu sich rafft, und zugleich als Feind der Menschen vorgestellt; letzteres nicht nur bei Paulus, sondern auch deutlich bei Esra und ebenso in der Offb Joh nach 6 8.

Über den Sinn der paulinischen Stelle möchte ich hier kein Urteil aussprechen; was aber die übrigen betrifft, so läßt sich für Baruch und Esra deutlich zeigen, daß es keineswegs der Sinn der Aussagen ist, daß die allgemeine Sterblichkeit aufgehoben werden soll. Vielmehr ist es der unglückliche, gewaltsame, deshalb immer vorzeitige Tod, der in der Heilszeit aufhören soll, und zwar nur für die Heilsgenossen, die Gerechten. Daß Krieg, Hungersnot, epidemische Krankheiten das blühende, tatkräftige und genußfähige Menschenleben zerstörten, das war eine furchtbare Not, von der man Erlösung ersehnte. Vielleicht mag auch die allgemeine Sterbensnotwendigkeit als eine drückende Last empfunden worden sein; es ist aber verständlich, daß man den potenzierten Tod aus der allgemeinen Kategorie auslöste und als besondere Not empfand, und daß man in den idealisierenden Schilderungen der Heilszeit nicht die Erlösung vom Tode überhaupt, der eine Naturnotwendigkeit war, sondern nur die Erlösung von dem vorzeitigen Tod, darin man eine Abnormität erblickte, als Heilsgut aufstellte. Es ist kaum anzunehmen, daß es für jüdische Anschauung nahe gelegen habe, auch den ruhigen Tod bei hohem Alter als durch einen Angriff der feindlichen Scheol veranlaßt darzustellen. Es ist mir aus der israelitischen und jüdischen Literatur keine dahingehende Stelle bekannt. Dagegen wird Ps 18 6 die von menschlichen Feinden ausgehende Befehdung als Nachstellung von seiten des Todes und der Scheol dargestellt, und besonders bezeichnend ist, daß Offb Joh 6 8 Krieg, Pest, Hungersnot, wilde Tiere die Waffen des gegen die Menschen heranstürmenden Todes sind.

Bar 21 22f. lautet (in griechischer Retroversion):

....[1] ἀπὸ τοῦ νῦν τὴν θνητὴν φύσιν,
(v. 23) καὶ ἀπειλῆσαι ἀπ' ἄρτι τὸν ἄγγελον τοῦ θανάτου[2],
καὶ σφραγισθήτω ᾅδης τοῦ μὴ ἀπὸ τοῦ νῦν δέχεσθαι νεκρούς,
καὶ ἐπιστρεψάτωσαν τὰ ταμεῖα τῶν ψυχῶν τὰς ἐν αὐτοῖς συγκεκλεισμένας.

Die Worte sind, wie ihre Umgebungen, eine Bitte, daß die Heilszeit kommen und der gegenwärtige Zustand ein Ende finden möge. Für diesen Zweck wäre aber eine Bitte um das Aufhören des allgemeinen Todesgeschicks ganz ungeeignet. Denn der Eintritt des Heils ist mit einem gewaltigen Sterben verknüpft. Die Scheol darf da nicht in vollem Sinne des Wortes versiegelt werden, sondern muß ihre Pforten so weit als möglich aufschlagen, um die große Menge, die ins Verderben geht, aufzunehmen. Nachher kann sie allerdings verschwinden; aber es ist psychologisch nicht leicht denkbar, daß dem Baruch, für den die künftige Vernichtung der Sünder und Heiden eine so große Rolle spielt, die Idee einer recht eigentlich gemeinten Verschließung der Totenwelt sich als allgemeines Bild des Heilsanbruchs dargeboten hätte. Wenn mithin die Versiegelung der Scheol trotz des Wortlautes nicht absolut gemeint ist, sondern nur für die Juden gilt, dann ist auch eine weitere Spezialisierung des Sinnes möglich. In der Tat weist der Zusammenhang bestimmt darauf hin, daß Baruch nicht an eine Eximierung der Juden vom allgemeinen Todesgeschick denkt, sondern an eine Befreiung von den Verheerungen des Todes, die mit ihrem Unterliegen unter ihren Feinden verbunden war. Denn in v. 21 deutet Baruch auf die eben erlebte nationale Katastrophe hin. Möge Gott, bittet er, offenbar werden lassen, daß es nicht seine Ohnmacht ist, die den Triumph der Feinde und die Niederlage der Juden nicht hätte verhindern können, sondern seine Langmut, die beides erlaubt hat. Als Fortsetzung hiervon paßt v. 22f. doch wohl nur mit der von uns angegebenen Bedeutung.

Gefordert wird diese Bedeutung durch die Tatsache, daß Baruch für die Heilszeit nur die Aufhebung des vorzeitigen Todes erwartet (73 3). Damit stimmt überein, daß er nicht das Sterben überhaupt, sondern nur

---

[1] Das erste Wort (כול) ist korrupt. — Die Behandlung des Satzes von Ryssel (bei Kautzsch II) ist abzuweisen. Denn die Änderung von מֵן הָשָׁא (= von jetzt an) in מֵן הָנָא = von dieser (sterblichen Natur) empfiehlt sich nicht, da מן השא durch „von jetzt an" in v. 23a und b gestützt wird. Damit fällt auch die Ergänzung von „Sterblichkeit" in v. 22 als Objekt des Satzes.

[2] Es werden hier zwei Sätze (23bc) überschlagen; sie sind dem Zusammenhange des v. 23 offenbar fremd und gehören mit v. 25 zusammen (vgl. Volz S. 36).

den frühen Tod, die verkürzte Lebenszeit, die den gegenwärtigen Menschen im Vergleich mit den Urpatriarchen eignet, von dem Falle Adams ableitet; vgl. 17 3: Adam „brachte den Tod und verkürzte die Jahre derer, die von ihm abstammen"; 54 15: Adam „hat zuerst gesündigt und über alle den vorzeitigen Tod (ὁ θάνατος ὁ μὴ ἐν καιρῷ) gebracht"; ebenso 56 6. Hätte Baruch für die Heilszeit eine wirkliche Aufhebung des allgemeinen Todesgeschicks erhofft, dann würde er doch sicher den Lebensbaum des Paradieses und die Worte Gottes Gen 2 17 als Zeugnisse der ursprünglichen Bestimmung des Menschen für ein ewiges, todloses Leben gedeutet haben. Der Verfasser der drei Stellen 17 3 54 15 56 6 wird höchstens nur auf eine Verlängerung des Menschenlebens gehofft haben. Es würde deshalb nichts helfen, wenn man — wozu man immer noch geneigt ist — den ganzen Abschnitt Kap. 53—74 für eine ursprünglich selbständige Apokalypse erklären[1] und demgemäß die Stelle 73 3 für die Feststellung der Meinung Baruchs verwerfen wollte; 17 3 kann man Baruch nicht rauben.

Es ist höchst bedeutsam, daß der eine der großen späteren Apokalyptiker es uns schwarz auf weiß, bezeugt, daß er ein individuelles ewiges Leben in der Heilszeit nicht erwartet. Wir erhalten dadurch eine gewichtige Bestätigung unserer Auffassung von dem Ausdruck „ewiges Leben", wenigstens soweit es die palästinensische jüdische Literatur angeht. Denn wenn nicht nur die (wenigstens drei verschiedenen) Verfasser von Hen 5 9 10 17 25 6 Jub 23 27 ff. (vgl. noch Hen 71 17), sondern auch noch der am Ende unseres Zeitalters lebende Baruch nur ein begrenztes Lebensalter der Frommen in der Heilszeit annimmt, dann ist klar, daß man nicht ohne ernste Bedenken jenen Begriff des ewigen Lebens, den wir für den Salomopsalter mit voller Bestimmtheit behaupten dürfen, als eine Spezialität dieser Schrift hinstellen und für die spätere Zeit eine Beziehung des Ausdrucks auf das Individuum annehmen kann.

Wir wenden uns nun der Esra-Stelle (8 53) zu. Die Stelle preist das künftige Glück der Frommen, indem sie eine ganze Reihe teils eigentlich, teils bildlich gemeinte Güter aufzählt. Zum Schluß heißt es:

mors[2] absconsa est,
infernum fugit
et corruptio in oblivionem[3],

[1] Die Übereinstimmung von 54 17 56 6 mit 17 3 zeugt gegen diese Abtrennung.

[2] Mors ist in Lat. ausgefallen.

[3] Syr. Äth.: ist vergessen, ἐπιλέλησται. Auf diese Form geht auch Lat. in oblivionem (entweder = in oblivione oder sc. data) zurück (gegen Violet, nach dem Lat. ἐν λήθῃ st. λέληθε gelesen hätte).

transierunt dolores,
et ostensus est in finem thesaurus vitae[1].

Das dritte Parallelglied (GUNKEL: „die Vergänglichkeit vergessen") kehrt in leichter Variation an drei anderen Stellen wieder, die in der Tat mit 8 53 zusammengehören und, wie diese, das zukünftige Glück schildern. Es sind 6 27 f. 7 31 ff. 7 113 f.

6 27 delebitur malum
et exstinguetur dolus,
28 florebit autem fides,
et vincetur corruptela,
et ostendebitur veritas
quae sine fructu fuit tantis temporibus.

---

7 31 excitabitur quod[2] nondum vigilat saeculum,
et morietur corruptum (oder corruptio)[3];

(danach v. 32 f. Auferstehung und Gericht);

34 judicium autem solum remanebit,
et veritas stabit,
et fides convalescet etc.

---

7 113 pertransivit corruptela,
114 soluta est intemperantia,
abscisa est incredulitas,
crevit autem justitia,
orta est veritas.

Die vier Stellen feiern den künftigen Triumph der wahren Religion und ihrer Anhänger über die Gottlosigkeit und den Unglauben. Denn veritas, fides, justitia (dazu nach 7 125 continentia) sind keineswegs „ethische Glücksgüter", die die Frommen in der Heilszeit erhalten werden (so BERTHOLET S. 464), sondern sie sind verschiedene Bezeichnungen der

---

[1] So nach Syr. Äth. — Dagegen hat Lat. immortalitatis, vgl. aber oben S. 120 f.

[2] Lat. qui (vgl. VIOLET).

[3] Diese Worte sind schwierig. Zu corruptum des Lat. möchte man subintelligieren saeculum. So liest Arab., nur daß er die Verben umtauscht: mortale saeculum corrumpetur; Syr. und Äth. dagegen haben corruptio. Schon die griechischen Handschriften werden also vielleicht zwischen φθορά und τὸ φθαρτόν geschwankt haben. Das Sterben des saeculum corruptum ist aber hier, nach der siebentägigen Weltpause, unmöglich und ist vielmehr schon im Verse vorher berichtet. Aber auch das Sterben der corruptio, d. h. des Verderbens, der Todesmacht, scheint hier zu isoliert und zu sehr hervorgehoben zu stehen.

jüdischen Religion oder per metonymiam der Frommen selbst. Die veritas, die so lange ohne Frucht, d. h. ohne Lohn geblieben ist, soll dann „erscheinen", d. h. aus der bisherigen Verborgenheit (= Unbemerktheit und Geringschätzung) hervortreten, Anerkennung und Respekt gewinnen (zu dieser Bedeutung von „verborgen sein" und „offenbar werden" s. oben S. 93 f.)[1]. Weiter wird sie „stehen", oder vielmehr (mit Syr. ܩܘܡ) „aufstehen", während sie bisher auf dem Boden dalag, d. h. im Unglück war. Dann wird sie ferner „aufgegangen sein", nämlich wie die Sonne (Syr. hat ܕܟܐ: *ἀνατέλλειν*), in Herrlichkeit und Herrschaft. — Die justitia ist entweder die subjektive Gerechtigkeit der Frommen, ihr Gesetzesgehorsam, oder sie ist, in der Bedeutung „das Recht", eine objektive Bezeichnung der jüdischen Religion; auch im ersteren Falle ist das Großwerden (crevit) objektiv = „zu Macht kommen" und nicht von einer vollkommneren Gesetzeserfüllung zu verstehen. Die gleiche Bedeutung hat das „Erstarken" und das „Blühen" der fides.

Gegenüber veritas fides justitia (continentia) stehen malum dolus intemperantia incredulitas als Bezeichnungen der falschen Religion, die die wahre verneint und ihr Feind ist, also vor allem des Heidentums, daneben aber vielleicht auch der Gottlosigkeit in Israel selbst.

Das Gegenteil dieser Stellen bilden Schilderungen der Gegenwart (5 1–10 7 111 7 48). Von diesen ist die eine (5 1ff.) der Form nach eine Weissagung, die von der fingierten Zeit Esras aus auf die künftige Periode der Römerherrschaft ausblickt (vgl. v. 2, wo der Verfasser die Not dieser künftigen Zeit mit der der gegenwärtigen babylonischen Herrschaft vergleicht). Es heißt hier unter anderen „Zeichen"[2]:

5 1 via[3] veritatis abscondetur,
et sterilis erit regio fidei[4].
v. 2 et multiplicabitur injustitia
super hanc quam ipse tu vides
et super quam audisti olim.
— — — — — — — — —
v. 9 abscondetur tunc sensus
et intellectus separabitur in promptuarium suum . . . .,
v. 10 et multiplicabitur injustitia et incontinentia[5] super terram.

[1] Vgl. Bar. 39 6: während der Zeit des vierten Reiches wird die Wahrheit sich verstecken.

[2] Vgl. S. 126 Anm. 1. — Die Nöte der Römerzeit sind Vorzeichen der großen Wendung; das bedeutet: diese Wendung muß bald kommen.

[3] Syr. ܡܢܬܐ = *μέρος*. — [4] Regio fidei nach Syr.; Lat.: a fide regio.

[5] Syr. hat hier dasselbe Wort wie für intemperantia 7 114, nämlich ܣܘܪܝܪܘܬܐ (bezeichnet besonders geschlechtliche Ausschweifung).

An der Korrespondenz mit den früheren Stellen ist kein Zweifel: die verborgene Wahrheit, der unfruchtbare, d. h. unbelohnte Glaube, das Übermaß von Ungerechtigkeit (entweder speziell = Gewalttat oder allgemein wie *ἀδικία* = Sünde) und von geschlechtlichen Ausschweifungen, das sind alles Züge, die dort Entsprechendes hatten, und die hier offenbar als Merkmale der römischen Zeit erscheinen.

Eine zweite, ganz kurze Zeichnung der Gegenwart findet sich 7 111:

corruptibile increvit,
et injustitia multiplicata est.

Wenn nun die zuerst genannten Stellen, die das Glück der Zukunft zeichnen, in sämtlichen anderen Zügen den politischen und religiösen Gegensatz zwischen dem frommen Israel und dem Heidentum (einschließlich der jüdischen Gottlosigkeit) im Auge haben, dann muß das mitten dazwischenstehende corruptio (corruptela)[1] innerhalb desselben Gegensatzes fallen, das Aufhören der corruptio mit zum Triumph Israels über seine Feinde gehören. Dann kann aber corruptio nicht die allgemeinmenschliche Sterblichkeit[2] bedeuten, sondern es muß damit an den Tod und das Verderben gedacht sein, das sich an die heidnische Herrschaft knüpfte, an die Verheerungen der wiederholten Kriegszeiten, überhaupt an die ganze Unsicherheit des Lebens, worin die Juden schon seit lange lebten. — Über diese Unsicherheit klagt Esr 4 23f., gerade in Zusammenhang mit einer Klage über die Herrschaft der Heiden:

Warum ist Israel den Heiden ausgeliefert[3],
dein geliebtes Volk den gottlosen Stämmen?
Das Gesetz unserer Väter ist vernichtet,
die geschriebenen Satzungen sind nicht mehr.
Wir schwinden aus der Welt wie Heuschrecken,
unser Leben wie ein Rauch.

In einer dritten Schilderung der unglücklichen Gegenwart (7 48) muß deshalb ebenfalls, trotz der allgemeinen Ausdrücke in v. 46f., vom Unglück Israels, das als Strafe für die Sünde des Volkes (d. h. der Gottlosen) erscheint, die Rede sein. Das geht auch aus dem Zusammenhang, dem das Stück 7 45ff. gehört, hervor[4]. Es heißt nun v. 48:

---

[1] Syr. überall ein Wort (חבלא), nur 7 111 דמתחבל אוא (= τὸ φθαρτόν), wo Lat. corruptibile. — Gunkel schwankt zwischen „Verderbnis“ (6 28 7 113) und „Vergänglichkeit“ (7 31 8 53). Auch Violet (in der Übersetzung des Syr.) schwankt.

[2] Ebensowenig die Vergänglichkeit der Naturwelt, was Volz (S. 105) für 7 113 als möglichen Sinn andeutet.

[3] So Syr. Äth. und nach der Emendation Violets auch Lat.

[4] Das Stück gehört mit 7 17–25 eng zusammen, was durch die große, hinter 7 25 überraschend (vgl. jedoch Ende der Anm.) eintretende Schilderung des Gerichts ver-

Increvit in nos cor malum,
quod nos abalienavit ab his[1],
et deduxit nos in corruptionem,
et itinera mortis indicavit nobis[2],
ostendit nobis semitas perditionis
et longe fecit nos a vita.

Gilt diese Schilderung aber nur Israel, dann ist es nicht das allgemeinmenschliche Todesgeschick, das die Strafe der Sünde ist; vielmehr ist unter corruptio mors perditio der potenzierte Tod zu verstehen.

Die für corruptio festgestellte Bedeutung beweist nun, daß die Sätze mors absconsa est et infernum fugit 8 53 so verstanden werden müssen, wie wir oben dargelegt haben.

---

dunkelt wird. Was mit 7 17 beginnt, ist in der Tat eine Verhandlung über das künftige Geschick der gottlosen Juden, was wegen der sehr allgemeinen Ausdrücke leicht zu übersehen ist. Es ist nicht, wie GUNKEL S. 338 sagt, „meist die ganze sündige Menschheit, die Esra vor Augen steht". Um das Geschick der übrigen Völker macht er nicht so viel Aufhebens. Diese sind, wie Gotte, so auch ihm selbst nicht mehr wert als der Speichel oder der Tropfen am Eimer (6 56). Von den gottlosen Juden ist die Rede; nur sie haben mit den Gerechten „die Enge erduldet" 7 18 — die Völker leben vielmehr im Glück 3 33 —; nur sie haben das Gesetz empfangen 7 72 und sind in der Lage, daß sie unter ihren Verwandten Gerechte haben, die für sie bei Gott Fürbitte tun möchten 7 102f. (die Gerechten unter den Heiden kann man an den Fingern herzählen 3 36; die können deshalb nicht in Betracht kommen); sie erkennt man auch leicht in jenen wieder, deren Hauptsünde es ist, das Gesetz verachtet, den Bund gebrochen zu haben (7 24 46 79 81 8 56 9 9—11), und zu denen Mose, die Propheten und Esra selbst 7 130 vergebens geredet haben. Bei einer Gelegenheit (8 15) scheidet Esra auch ausdrücklich die Heiden aus der Verhandlung aus. — Von 7 17 bis 9 25 erstreckt sich diese Verhandlung. Ihr Zweck ist, den Apostaten mit schonungslosem Gericht zu drohen; nichts werde ihnen helfen, weder Rücksichten auf vermeintliche Billigkeit oder Gerechtigkeit, nämlich daß sie ebensogut wie die Frommen unter der heidnischen Bedrückung gelitten haben (7 17ff.), und daß doch nur ganz wenige frei von Sünden sind (7 45ff), noch etwaige Fürbitte frommer Verwandter (7 102ff.), noch die Hoffnung auf Gottes Gnade und Erbarmen (7 132ff.), noch die Zugehörigkeit zum erwählten Volk (8 15ff. 42ff.); gar nichts soll ihnen helfen; ihr Geschick ist verdient, das ist der ständige Refrain. — Das in diesem Stück mehrfach hervortretende Mitleid mit den Sündern, von GUNKEL (S. 338) zur positiven Charakteristik Esras gerechnet, ist nur fingiert, die Fiktion nur ein Mittel, eindrucksvoller zu reden (vgl. oben S. 30 Anm. 1). — Ein Teil der hier verurteilten Apostaten sind vielleicht die jüdischen Christen; das würde erklären, wie Esra 7 26ff. den gegen den christlichen Messiasglauben polemischen Abschnitt (vgl. S. 116f.) einschieben kann.

[1] his: korrupt schon im Griech.

[2] indic. nobis nach Syr. ergänzt.

Was die Offb Joh 21 4 angeht, so gibt der Zusammenhang keinen Aufschluß darüber, wie der Satz ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι gemeint ist. Ὁ θάνατος kann das Sterben bedeuten, und zwar kann der Satz dann das Aufhören jedes Sterbens der Heilsgenossen aussagen sollen. So die gewöhnliche Auffassung. Ein etwas anderes Aussehen kann die Sache gewinnen, wenn man den Satz nach 20 14 versteht (ὁ θάνατος dann = Todesreich). Denn wenn 20 14 der Tod in den Feuersee geworfen wird, dann ist dies eine Strafe, die den Tod trifft. Die Bestrafung muß darin ihren Grund haben, daß der Tod die Frommen geschädigt, befeindet hat, und diese poetische Vorstellung kann denselben auf das gewaltsame und vorzeitige Sterben beschränkten Sinn haben, wie in den Apk Esr und Bar. Das würde aufs beste mit der Gesamthaltung der Offb Joh stimmen; denn niemals erscheint in dieser Schrift der Tod überhaupt, sondern immer der Märtyrertod als das Leid, das die Frommen zu tragen haben, und das zu tragen Johannes sie ermutigen will (vgl. auch die Darstellung des Todes 6 8; s. oben S. 143). Obschon nun der Tod in den Feuersee geworfen werden soll, und es selbstverständlich (vgl. auch 2 11 20 6) ausgeschlossen ist, daß die Heilsgenossen, wenn sie in der Heilszeit sterben, in dieses „zweite Todesreich" kommen werden, so ist die Vorstellung, daß die Heilsteilnehmer sterben, für Johannes dennoch nicht unmöglich. Denn erstens war der Hades nicht der einzige Ort, an den er die Toten gelangen lassen konnte, und sodann ist die Vorstellung von dem Herabstürzen des Hades in den Feuersee eine poetische, die die Vernichtung der den gewaltsamen Tod herbeiführenden Todesmacht veranschaulichen will und deshalb nicht notwendig absolut zu verstehen ist.

Wie Johannes über die Lebensdauer der einzelnen in der Heilszeit gedacht hat, kann man nicht sehen. Freilich wird die Verheißung des 1000jährigen Mitregierens mit Christus denen gegeben, die — als Überlebende oder als Auferstandene — den Anbruch der Heilszeit erleben (21 4 6). Mit formalem Recht könnte man deshalb schließen, daß ihre Existenz sich wenigstens diese 1000 Jahre hindurch, in der Tat natürlich dann noch länger, erstrecken würde. Es läßt sich aber auch behaupten, daß die Angabe der 1000 Jahre, die ja zunächst die Dauer der (ersten) Heilsperiode bezeichnen und mit der früher (S. 141) erwähnten Phantasie vom 1000jährigen Leben der einzelnen nichts zu tun hat, nur vermöge einer verkürzten Ausdrucksweise mit der Verheißung an die den Anfang des Heils Erlebenden verknüpft worden sei, und daß nach der wirklichen Anschauung des Johannes auch in der Heilszeit eine Nacheinanderfolge der Geschlechter stattfinden werde.

§ 19. Die Engelgleichheit.

Eine ausgesprochene Tendenz zur Vergeistigung der Lebensinteressen findet man[1] in der Erwartung, daß die Gerechten in der künftigen Zeit den Engeln gleichen werden.

Vorab muß bemerkt werden, daß nie davon die Rede ist, daß die Gerechten Engel werden sollen. Es gibt zwar zwei Stellen, mit denen man eine solche Erwartung belegen will, Sap Sal 5 5 und Hen 51 4; aber von diesen Stellen wird die eine falsch verstanden, an der anderen hat man sich an einen falschen, jetzt von Charles berichtigten Text gehalten.

Sap 5 5 tun die Gottlosen, als sie den im Unglück verschiedenen Gerechten wieder zum Glück erhoben sehen, ihr Staunen über das „Unerwartete seiner Rettung" (5 2) in dem Ausruf kund:

πῶς κατελογίσθη ἐν υἱοῖς θεοῦ,
καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κλῆρος αὐτοῦ ἐστιν;

Trotz Grimm[2] verstehen viele[3] unter den „Söhnen Gottes" und „Heiligen" die Engel, so daß also der Gerechte unter die Engel gerechnet, d. h. als Engel betrachtet wäre. Aber „Söhne Gottes" und „Heilige" heißen ja auch die Israeliten; mit besonderem Nachdruck macht in Sap der fromme Jude auf den Ehrennamen Sohn Gottes Anspruch (2 16 18). Diese Namen nennen nun den Frommen nicht nach seiner subjektiven Frömmigkeit, sondern als den von Gott Anerkannten und unter seinem Schutz Stehenden. Wenn man dies festhält, werden durch das Verständnis der beiden Ausdrücke als Benennungen der Frommen die Forderungen des Zusammenhangs ebensogut und in genau derselben Weise erfüllt wie durch die andere Auffassung: den elend gestorbenen Gerechten, dessen Unglück nach dem Wahne der Gottlosen sein Vertrauen auf Gott als seinen Vater zuschanden gemacht und als leere Prahlerei erwiesen hat (2 17–19 3 2f.), werden die Gottlosen dereinst schauen als das, wofür er sich ausgab, als Sohn Gottes, als einen Heiligen, d. h. Gott gehörenden. Ob man ἐν υἱοῖς θεοῦ, ἐν ἁγίοις generisch (= als Sohn Gottes) auffaßt oder als Bezeichnungen der lebenden Frommen, in deren Zahl der Gestorbene durch die Auferstehung aufgenommen wird, macht für den Sinn nichts aus. — Daß dies nicht nur eine mögliche, sondern die allein

---

[1] Z. B. Volz S. 358, Bousset S. 318, Fairweather, Background of the Gospels, 1908, S. 368.

[2] Handbuch zu den Apokryphen des AT z. St. — Zu v. 5b vergleicht Grimm treffend Act 26 18.

[3] Z. B. Volz S. 50, Bousset S. 318.

richtige Auffassung ist, erhellt aus der augenfälligen Korrespondenz zwischen 5 5 und 2 16 18: gegenwärtig betrachten die Gottlosen die Gottessohnschaft der Frommen als anmaßliche Einbildung (2 16 18), dereinst werden sie ihre Wirklichkeit anerkennen müssen (5 5).

Hen 51 4f. beschreibt die Freude, die überall laut werden wird, wenn der Auserwählte auf den Thron seiner Herrlichkeit erhoben wird. Bis auf Charles 1912 übersetzte man hier:

In jenen Tagen werden die Berge wie Widder springen,
und die Hügel wie Lämmer hüpfen, die mit Milch gesättigt sind.
Alle werden Engel im Himmel werden;
ihr Antlitz wird vor Freude leuchten.

In diesem Zusammenhang ist die Aussage der dritten Zeile sehr befremdlich. Da der Schauplatz der Heilszeit nicht nur sonst in den Bilderreden deutlich die Erde ist (s. S. 79ff.), sondern auch hier, wo Berge und Hügel hüpfen, nur die Erde sein kann, und dies zum Überfluß in v. 5 auch ausdrücklich gesagt wird, so war ein Textfehler bestimmt zu vermuten. Nun hat auch die Ausgabe von Charles 1906 als Lesart der besseren MSS einen Text geboten, der wohl noch in der alten Weise übersetzt werden könnte[1], der aber auch eine ganz andere Auffassung ermöglicht. Demgemäß verbindet Charles (1906 u. 1912) v. 4c mit v. 5a zu einem Satz: „und [alle] die Engel im Himmel, ihre Gesichter werden vor Freude leuchten". Eine solche Auffassung empfiehlt sich auch aus dem Grunde, daß offenbar die Zuschauer des messianischen Glückes, auf der Erde Berge und Hügel, im Himmel die Engel, diejenigen sind, von deren Freude die Rede ist.

Außer diesen beiden Stellen könnte für den Gedanken, daß die Frommen Engel werden, nur noch Hen 104 6 in Betracht kommen. Da der Gedanke aber hier entweder durch Bevorzugung der schlechteren Handschriftengruppe oder durch die Vermutung einer Verwechselung zweier griechischer Wörter gewonnen wird (s. S. 74), so können wir von dieser Stelle absehen.

Was nun den Gedanken der Engelgleichheit angeht, so bildet dieser keine selbständige Erwartung, sondern ist nur ein spezieller Ausdruck der allgemeineren Vorstellung, daß die Gerechten in der Heilszeit in besonderem Glanze hervortreten werden. Daß die Engel in diesem Zusammenhang nicht nach ihrem übersinnlichen Wesen in Betracht kommen, geht m. E. schon daraus hervor, daß statt der Vergleichung mit den Engeln die mit den Sternen oder der Sonne als gleich-

[1] Da nämlich das Prädikat bei kōna = „werden" oft inkorrekt im Nominativ steht.

wertig eintreten kann. Beide Vergleichungen werden Bar 51 10 in Parallele nebeneinander gestellt. Die Vergleichung mit den Engeln ist ganz selten, sie kommt außerhalb Bar 51 (v. 3 10 12) nur noch Hen 46 1 vor (vgl. auch sl. Hen 22 10). Die Vergleichung mit den Sternen oder mit der Sonne ist häufiger, außer Bar 51 10 auch Dan 12 3 4 Esr 7 97 125 Hen 104 2 sl. Hen 66 7. Nun sagt man freilich, Sonne und Sterne kommen in dieser Vergleichung eben nicht als bloße Himmelskörper, sondern als beseelte und zwar göttliche Wesen in Betracht; Engel und Sterne seien ungefähr identisch. Dies ist an sich gewiß möglich, aber gerade in diesem Fall wenig wahrscheinlich, weil die Sterne, wenn sie als göttliche Wesen betrachtet werden, Feinde Israels sind, und die Ähnlichkeit mit ihnen deshalb kaum als Ziel der Wesensverwandlung würde aufgestellt werden. — Sodann ist zu nennen, daß die Vergleichung mit den Engeln und Sternen durch die mit dem Feuer ersetzt wird (Hen 39 7), und daß jede Vergleichung überhaupt wegfallen kann (Hen 38 4 108 13 Sap 3 7). Dadurch wird klar, daß der Schwerpunkt der Vorstellung in dem Glanze ruht, und die Engel und Sterne nur als Beispiele leuchtender Gestalten herangezogen werden; als die bekanntesten oder als die (nächst Gott) hervorragendsten Beispiele dieser Art werden sie genannt. — Drittens paßt es doch nicht mit dem angeblich transzendenten Sinn der Engel- (und Sternen-)gleichheit, daß die Erwartung bis dahin sich steigert, daß die Herrlichkeit der Frommen die der Engel oder Sterne noch überbieten werde (Bar 51 12 Esr 7 125 sl. Hen 66 7). Denn wäre es die himmlische, übersinnliche Natur der Engel (oder Sterne), die man der irdischen Art der Menschen gegenüberstellen wollte, dann würde es nur ein Entweder — oder, kein Mehr und Weniger geben. — Daß es sich bei dieser Erwartung nur um eine Veränderung des Aussehens der Gerechten handelt, geht endlich auch noch daraus hervor, daß der künftige Glanz besonders am Antlitz haftet (Esr 7 97 125 Hen 38 4).

Welches ist aber das Interesse, das sich in der apokalyptischen Zukunftserwartung an das Glänzen der Heilsgenossen knüpft? Es wird behauptet, die Lichtnatur der Heilsgenossen als erneuter, zu himmlischem göttlichem Leben erhobener Menschen solle so zum Ausdruck gebracht werden (z. B. Volz S. 358f.). Die Möglichkeit davon will ich nicht bestreiten. Wenn wirklich eine derartige transzendente Vorstellung vom Wesen der Heilsteilnehmer in der Apokalyptik vorläge, dann wäre in der Tat der strahlende Lichtglanz für den Versuch einer anschaulichen Schilderung dieses Wesens ein naheliegendes Bild. Indessen gibt es auch eine andere Deutung, und die wird die richtige sein. Das Licht ist ja ein wohlbekanntes Bild des Glückes, das Strahlen des Menschen

(Ps 34 6 Jes 60 5) oder speziell der Augen (Ps 13 4 19 9 u. ö.) oder des Antlitzes (Koh 8 1) einer der augenfälligsten Ausdrücke der Freude, und schon Jdc 5 31 heißt es: „Die Jahwe lieb haben, sind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Pracht." Indem nun die Apokalyptiker die Frommen der neuen Zeit mit strahlender Gestalt und glänzendem Gesicht zeichnen, so wollen sie zunächst die außerordentliche Freude, in der sie leben, das überschwengliche Glück, das sie durch Gottes Gnade erfahren haben, in symbolischer Weise andeuten. Wenn sie den Glanz der Frommen nur mit dem der Engel und der Sterne vergleichen können, so stimmt das ganz mit der gewöhnlichen Art apokalyptischer Bildsprache: sie liebt nicht das Feine, sondern das Überwältigende — übrigens ein durchgehender Zug des orientalischen Geschmackes.

Dieser Zusammenhang wird dadurch deutlich, daß der zukünftige Glanz der Frommen manchmal in Gegensatz gestellt wird zum Unglück der Gegenwart. Wenn nun in diesem Fall der Glanz offenbar ein Reflex der glücklichen Lebensverhältnisse oder der Freude über dies Glück ist, dann kann er nicht zugleich die ganz andere Bedeutung haben, das überirdische Wesen der Heilsgenossen auszudrücken. Das Unglück, das den Gegensatz des künftigen Leuchtens bildet, besteht außerdem nicht im allgemeinen Elend des irdischen Daseins, das in der Zukunft von einem überirdischen Glück abgelöst werde, sondern es ist das besondere geschichtliche Elend Israels gemeint. Man vergleiche Hen 104 2:

> Zuerst waret ihr der Schande durch Unglück und Not preisgegeben,
> nun aber werdet ihr wie die Lichter des Himmels leuchten.

Die Stelle gehört zu den Paränesen (vgl. S. 77ff.), und der Inhalt dieser Schrift stellt die politische Bedeutung des Unglücks und der Not, worauf die erste Zeile hinweist, außer Zweifel. — Ebenso Hen 108 12f., wo es nach einer Schilderung der Treue und Ausdauer, die die Frommen in der gegenwärtigen bedrängnisvollen Zeit beweisen, ihnen verheißen wird, daß Gott sie „in ein helles Licht hinausführen" wird; danach heißt es v. 13:

> Sie werden zahllose Zeiten hindurch glänzen;
> denn gerecht ist das Gericht Gottes.

Vgl. weiter Hen BR 39 7:

> Alle Gerechten und Auserwählten glänzen vor ihm wie Feuerschein,
> ihr Mund ist voll von Segensworten,
> ihre Lippen preisen den Namen des Herrn der Geister;
> und Gerechtigkeit vergeht nicht vor ihm,
> und Recht hört vor ihm nicht auf.

Die Gerechtigkeit und das Recht ist die den Frommen widerfahrene Vergeltung; dafür preisen sie Gott, ihr Glänzen ist ein Symbol ihres durch die Vergeltung eingetretenen Zustandes. — Umgekehrt wird das künftige Unglück der Gottlosen Hen BR 62 10 so beschrieben:

Ihr Angesicht wird von Scham erfüllt,
und Finsternis auf ihr Angesicht gehäuft werden.

Ebenso Esr 7 125:

Super stellas fulgebunt facies eorum qui continentiam habuerunt,
nostrae[1] vero facies super tenebras nigrae.

Vgl. auch Bar 51 5 eine ähnlich gemeinte Aussage. — Wer in Unglück und Not lebt, wer arm und bedrückt ist, dem ist der Spott und Hohn seiner Feinde eine sichere Mitgabe zu seinem Elend. Er ist der Schande preisgegeben (s. Hen 104 2), und die Scham, die er empfindet, läßt sein Gesicht sich verfinstern. Gegenwärtig ist es der Fromme, der dieses Los trägt; in der Zukunft aber wird es die Gottlosen, seine Feinde, treffen.

Zunächst also ist es die Freude und das Glück, das die Apokalyptiker in der erörterten Weise haben darstellen wollen[2]. Daneben findet sich auch ein Beispiel davon, daß sie die Herrlichkeit der äußeren Gestalt als Bild der Hoheit und Würde der Gerechten in der neuen Zeit verwendet haben. Denn das künftige Glück der Gerechten besteht darin, daß sie zur Macht gelangen, daß sie nicht mehr verachtete Knechte, sondern Herren sind, deren Erscheinung ihren Feinden Ehrfurcht und Schrecken einflößt. Daß diese erfreuliche Aussicht, den Herrn und Gebieter spielen zu können, sich bisweilen mit der Vorstellung von der strahlenden imposanten Gestalt der Frommen verbindet, zeigt Hen 38 4:

„Dann werden die Besitzer der Erde nicht mehr mächtig sein . . .,
und werden das Antlitz der Heiligen nicht mehr anzuschaun vermögen,
denn der Herr der Geister hat sein Licht erscheinen lassen
auf dem Antlitz der Heiligen, Gerechten und Auserwählten."

Die Frommen werden die unnahbaren Majestäten der Erde sein. Auf diesem Punkte berührt sich die Phantasie vom strahlenden Gesicht der Frommen mit dem Bilde Ass Mòs 10 9 von der Erhöhung Israels an den Sternenhimmel, ein Bild, das die künftige Machtstellung des Volkes

[1] „Wir" sind die Sünder, mit denen Esra in geheuchelter Demut (s. S. 158f.) sich zusammenrechnet.

[2] Ebenso die Rabbinen; s. Bacher, Tann. 2 146: „in siebenfachem Freudenglanze wird dereinst das Antlitz der Frommen erstrahlen, im Glanze der Sonne und des Mondes, des Firmamentes, der Sterne, des Blitzes, der Rosen und des Leuchters im Tempel" — jeder Glanz aus der Bibel bewiesen.

Gottes versinnbildlicht, aber über „den Zusammenhang zwischen Israel und der Sternenwelt“ (so Volz 361) keinen Aufschluß gibt (s. S. 72).

Die Vorstellung von dem glänzenden Gesicht setzt sich bisweilen in die einer besonderen Schönheit um, ebenfalls ein Bild der Hoheit, vgl. Hen 46 1 Bar 51 10.

§ 20. Die Verwandlung der Gerechten.

Einige wenige Stellen reden von einer Verwandlung, oder sagen wir einfach Veränderung (s. S. 34), die in der Heilszeit die Menschen, besonders die Gerechten, treffen wird. Die bekannteste Stelle ist Bar 49—51, daneben Hen 90 38 108 11. Einzelne Rabbinen haben für die messianische Zeit eine kolossale Statur des Menschen angenommen[1]. Offenbar soll diese Phantasie, ganz wie zum Teil auch der Lichtglanz des Gesichts (vgl. S. 155), das Übermenschentum, die Herrschermajestät der Juden — denn nur an sie denken natürlich die Rabbinen — ausdrücken. — Ähnliche Bedeutung hat die Verwandlung der Schafe in Farren (in der Tiervision Hen 90 38), die die Degradation der Farren zu Schafen (89 12) aufhebt und also wie diese über das Irdische nicht hinausweist. Jedoch soll die Verwandlung in Farren nicht eine Vergrößerung der Statur, sondern nur eine Zunahme an Kraft bedeuten.

Was Hen 108 11 betrifft[2], so redet der Zusammenhang von einem Herausführen aus der Finsternis ins Licht, von einer Erhebung der vorher Nichtgeehrten auf den Thron der Ehre. Nach dieser Parallelaussage ist das Licht hier wie sonst einfach ein Bild des Glückes[3]. Da die Herausführung ins Licht usw. gewiß eine Veränderung heißen muß (und zwar gerade die von den Juden am heißesten ersehnte Veränderung bezeichnet), und da im Zusammenhang keine andere die Frommen treffende Veränderung erwähnt wird, so ist es unberechtigt, die Veränderung v. 11 in etwas anderem als eben in der Erlangung von Glück und Ehre zu sehen.

Die wichtigste Stelle ist Bar 49—51. Hier steht die Idee der Verwandlung im Mittelpunkt der Darstellung. Man legt ihr hier ohne weiteres einen transzendenten Inhalt bei, und gegenüber dem Text besonders von Kap. 49 ist das durchaus verständlich, vollends wenn man hier der Übersetzung Ryssels von v. 3 folgt. Diese ist nicht sprachlich unrichtig; aber wohl drückt sie eine Auffassung des Textes aus, die m. E. in falsche Richtung geht. V. 2 lautet: „Mit welchem Aussehen werden die wieder-

[1] Bacher, Tann. 2 69 402. — [2] Beer übersetzt hier „verklären“.

[3] Wegen der offenbaren Korrespondenz von Licht und Finsternis ist die Auffassung von Charles (im Licht d. i. in einem Lichtkleid herausführen) verfehlt.

aufleben, die an deinem Tage wiederaufleben werden?[1] Oder wie wird ihr nachheriger[2] Glanz andauern [können]?" V. 3 übersetzt dann Ryssel so: „Werden sie alsdann die jetzige Gestalt anziehen und bekleidet sein mit den durch die Bänder verbundenen Gliedern, die jetzt in Sünden sind, und mit denen die Sünden vollführt werden? Oder verwandelst du etwa die, die in der Welt gewesen sind, ebenso wie auch die Welt [selber]?" Nach dieser Übersetzung müßte sich hier zweifellos die Sehnsucht aussprechen, von diesem Leib der Sünde loszukommen und eine reine Leiblichkeit zu erhalten. Wenn man dann in Kap. 51 die vielen überschwenglichen Worte liest, daß die Gerechten zum Glanze der Engel verwandelt werden usw., so ist es allerdings sehr erklärlich, daß man über den transzendenten Charakter der erhofften Verwandlung keinen Zweifel zuläßt. Der gleiche Charakter würde dann nach dem letzten Satze des Verses auch für die Verwandlung des Olam feststehen.

Diese Auffassung von v. 3 unterliegt jedoch starken Bedenken. Denn die dualistische Betrachtung vom Leibe als Sitz der Sünde, die hier nach der Übersetzung Ryssels ohne Zweifel ausgesprochen wäre, und zwar mit tadelloser Deutlichkeit, trifft man in der ganzen Apokalyptik, und überhaupt im palästinischen Judentum, nie wieder. Die Stelle Bar 56 6, die Bousset (S. 464 Anm. 2) zu unserer Stelle vergleicht, bildet keine vollkommene Parallele, schon deshalb, weil sie nur das geschlechtliche Gebiet betrifft; sie beruht aber überhaupt nicht auf einer wirklichen Überzeugung oder Empfindung des Verfassers[3]. — Noch mehr will es besagen, daß jene Beurteilung des Leibes in der unmittelbaren Fortsetzung von Kap. 49 aufgegeben und direkt verleugnet wird. Denn 51 1ff. erscheint

---

[1] Da von den Auferstandenen die Rede ist, muß man „leben" im Sinne von „wiederaufleben" nehmen (wie Ry. selbst tut 50 3). Vgl. oben S. 121 f.

[2] Charles übersetzt: „the splendour of those who (are) after that time". Das müßte heißen: ziwhon dadmen batar hajden; der Text hat nur: ziwhon dmen usw.; aber der Ausfall eines Daleth ist sehr denkbar. — Aber auch so ist mir der Satz unverständlich.

[3] Nach 73 7, einer Stelle aus derselben Wolkenvision, der auch 56 6 gehört, also auch vom selben Verfasser wie 56 6 — denn mit der Abtrennung von Kap. 72ff. (Volz S. 38) bin ich nicht einverstanden —, kann es nicht die Meinung Baruchs sein, daß das Geschlechtsleben an sich sündhaft ist. Die Erklärung ist, daß er 56 6 (wie in den folgenden Kapiteln) die Bibel reproduziert; diese berichtet aber als erste Folge des Falles den Eintritt des Geschlechtsbewußtseins. Dadurch hat sie ihm die Idee der Inferiorität des Geschlechtslebens, die er natürlich von anderswoher, z. B. von den Essenern, kannte, suggeriert, weil er im Moment, da er die Folgen des Falles schildern sollte, disponiert war, alles schwarz zu sehen. Also nur weil es ihm für den Augenblick paßte, nicht weil es seiner wirklichen Anschauung entspräche, hat er jene Idee aufgenommen.

wieder, wie sonst überall, die absolute Einteilung in Gottlose und Gerechte; und der Name „die Gerechten“ ist für den Verfasser nicht nur ein überkommener Terminus, ein leerer Schall; vielmehr ist das Prädikat der Gerechtigkeit ganz ernst gemeint, der Verfasser rühmt die Gerechtigkeit der Frommen; vgl. v. 3: „die jetzt auf Grund meines Gesetzes recht gehandelt haben, die Einsicht in ihrem Leben hatten, und die die Wurzel der Weisheit in ihr Herz eingepflanzt hatten“ — ebenso v. 7: „die durch ihre Handlungen gerettet worden sind“. Und zu diesen Gerechten gehört auch der Verfasser selbst. Wo ist aber hier das Sündenbewußtsein geblieben? wo die Selbstverurteilung, die mit der Sehnsucht nach Erlösung vom Leibe notwendig zusammengehört und sie hervorruft? Denn man kann natürlich nicht meinen, daß dieser Jude die Werke des Leibes von seinem eigentlichen Selbst abgelöst habe. Will man aber vielleicht daran erinnern, daß das Gerechtigkeitsbewußtsein der Frommen doch nicht jedes Sündenbewußtsein ausschloß, dann ist das schon richtig; aber dies Bewußtsein hat sie nicht besonders gequält; eine Stimmung wie die, die man in 49 3 ausgedrückt findet, hat es unmöglich hervorbringen können. Die Gerechten, die Esra und Baruch vertreten, sind von ihrer wesentlichen Gerechtigkeit überzeugt. In bezug auf diese Kreise, d. h. die gewöhnlichen Pharisäer, ist das Wort ethischer Pessimismus (vgl. Bousset S. 462) so unzutreffend wie nur möglich. Darüber ein paar Worte.

Nicht selten finden sich bei Baruch und besonders bei Esra Aussagen, in denen der Verfasser sich mit den des Todes würdigen Sündern zusammenrechnet (Esr 7 48 67 ff. 119–126 8 17 31–36 Bar 14 14). Das entspricht aber offenbar der wirklichen Selbstbeurteilung des Verfassers gar nicht, und ist deshalb Heuchelei. Dies geht mit wünschenswertester Deutlichkeit daraus hervor, daß Esra sich wiederholt vom Engel bescheinigen läßt, daß er zu den Sündern gar nicht gehöre (7 76 8 47). Damit stimmt auch aufs beste, daß sowohl Baruch als Esra sehr bestimmt voraussetzen und behaupten, es gebe solche, die wirklich gerecht sind und im messianischen Gericht „aus ihren Werken Lohn erhalten werden“. Das können sie aussprechen in demselben Atemzug, in dem sie sich selbst den Sündern gleichstellen: Esr 8 26–30 33 Bar 14 12 f. Aber auch sonst oft genug, z. B. Bar 21 11 f. 24 1 44 14 48 19. Diese Gerechten existieren nun keineswegs bloß in abstracto, sondern es sind gerade diejenigen, deren Interessen Esra und Baruch vor Gott vertreten (vgl. das Gebet Esr 8 26 ff.), und mit denen sie sich in Wahrheit eins wissen. Die Erklärung dieser seltsamen Tatsache ergibt sich aus Esr 8 47 f., wo der Engel den Esra folgendermaßen anredet: „Du aber hast dich oft den Sündern gleichgestellt;

nimmermehr! Vielmehr wirst du auch darum von dem Höchsten Ruhm empfangen, weil du dich, wie dir zukommt, erniedrigt und nicht zu den Gerechten gezählt hast; des wirst du um so größere Ehre haben." Esra will damit gewiß seinen Lesern, den Frommen, empfehlen, daß auch sie sich Gott gegenüber mit den Sündern zusammenrechnen sollen; aber wohlgemerkt, er sagt ihnen nicht, sie seien Sünder, ebensowenig als er selbst bekannt hat, daß er's sei. Das Sündenbekenntnis, das er selbst ablegt und die Frommen jeder für sich ablegen sollen, lautet nicht: ich bin ein Sünder, sondern: wir sind Sünder. Wir — das sind nicht die Gerechten, sondern das Volk; „sich mit den Sündern zusammenrechnen", so lautet ja die Parole. Vor Gott sollen sie sich also nicht rühmen, aber im Herzen dürfen sie das Bewußtsein haben, sie seien gerecht. Das ist der Pharisäer zu Esras Zeit, und in den anderthalb Jahrhunderte älteren Salomopsalmen findet man dieselbe Gestalt. Das Bild, das Jesus im berühmten Gleichnis Luk 18 vom Pharisäer entwirft, ist also höchstens insofern verzeichnet, als er den Pharisäer aussprechen läßt, was sein Herz denkt. Aber vielleicht haben sich die meisten zur demütigen Selbsterniedrigung Esras nicht bequemen können. — Wie verhält es sich nun mit dieser Selbsterniedrigung? Vielleicht möchte man glauben, es stecke hierin der Vorbehalt, daß die Gerechten doch nicht völlig ohne Sünden wären, daß sie ohne ihr Wissen vielleicht irgendeine Kleinigkeit hätten können sich zuschulden kommen lassen. Keineswegs ist das der Fall. Esra hat seinen Gesinnungsgenossen einfach nichts dergleichen zu sagen. Aus dem Gottesgericht über die Nation im Römerkrieg schließt er nicht auf Sünde der Gerechten; nein, die anderen, der verfluchte Zöllner dort und seinesgleichen, die haben es verschuldet. Vor allem ist aber entscheidend, daß Esra mit seiner Selbsterniedrigung sich ein besonderes Verdienst erwerben will; Verdienst wird es aber nur, wenn der Gerechte, trotzdem daß er sich keine (ungesühnte) Sünde vorzuwerfen weiß, sich dennoch mit den Sündern gleichstellt. — Hier ist also jedes persönliche Schuldgefühl erloschen. Ich sage Schuldgefühl; denn wenn man Worte wie Esr 8 35 („Niemand ist der Geborenen, der nicht gesündigt, niemand der Lebenden, der nicht gefehlt") — Worte, die eben im „Sündenbekenntnis" des Esra stehen —, wenn man solche Worte nicht direkt als Lüge stempeln will, muß man den Gerechten ein Wissen um eigene Sünde zuschreiben: gewiß haben sie Sünden begangen — insofern ist das Wort von der allgemeinen Sünde korrekt —, aber diese Sünden haben sie in irgendeiner Weise, etwa durch Fasten (vgl. Ps Sal 3), gesühnt und so aus der Welt gebracht.

Warum denn sollen die Gerechten sich mit den Sündern zusammenrechnen? Der tiefe Grund ist das alte Solidaritätsgefühl, das Gefühl, daß Israel als Ganzes Gott gegenüberstehe als Objekt seines Handelns. Allein es ist damit nicht alles gesagt. Daß der einzelne die Sünden des Volksganzen zu tragen — und zu bekennen — hatte, war in alter Zeit ganz selbstverständlich; hier aber ist das Verhältnis reflektiert: Esra will sich dadurch ein Verdienst erwerben. Dann muß aber Gott wollen, daß die Menschen sich vor ihm in den Staub werfen; er muß es nicht vertragen, daß sie sich vor ihm rühmen, auch wenn sie Grund dazu haben. Warum tut er das nicht? Ich vermute: weil das Rühmen unter den gegebenen Zeitumständen einem Vorwurf gegen Gott gleichkäme, nämlich dem, daß er nicht gerecht sei, wenn er das Volk als Ganzes so behandelte, wie er im Römerkrieg getan hatte. Das ist nach der Analogie der Salomopsalmen zu vermuten. Die Dichter derselben befanden sich in ähnlicher Lage wie Esra und Baruch; auch sie hatten eine erschütternde Katastrophe erlebt, den Verlust der nationalen Selbständigkeit im Jahre 63. Es geht nun aus diesen Psalmen (s. Ps 1) hervor, daß das Volk als Ganzes sich vor dem Jahre 63 als völlig gerecht empfunden hat. Das Bewußtsein davon haben wohl die Gerechten auch nachher für ihr Teil behalten (weil sie die Katastrophe als durch die Sünden der Gottlosen heraufbeschworen beurteilen); aber in den Psalmen, in denen sie sich ja an Gott wenden, sprechen sie es nicht aus; hier gilt es vielmehr, „den Herrn für gerecht zu erklären“ (δικαιοῦν, 2 15 4 8 8 7 vgl. 8 23 9 2 3 5), d. h. das Unglück als gerechte Strafe für die eigenen Sünden des Volkes zu erkennen, es nicht auf die Willkür und Ungerechtigkeit Gottes zurückzuführen.

Wenn wir nun sonst bei Baruch diese unverwüstbare Selbstgerechtigkeit finden, und auch hier im Kap. 51 den gewöhnlichen Lobpreis der Gerechtigkeit der Gerechten hören, dann müssen wir zu der Behauptung berechtigt sein, daß der von Ryssel ausgedrückte Sinn von 49 3 unmöglich richtig sein kann. Es läßt sich aber dem Texte ein anderer Sinn abgewinnen. Nach diesem wird v. 3 die Frage erörtert, ob die gestorbenen Gerechten mit den körperlichen Schäden und Fehlern auferstehen werden, die ihnen entweder angeboren sind, oder die ihnen Krankheit oder Feindeshand etwa bei ihrem Märtyrertode zugefügt haben. Ich übersetze v. 3: „Werden sie dann die gegenwärtige Gestalt annehmen und diese gebundenen Glieder anziehen, die jetzt in Unheil sind, und an denen Unheil verübt worden ist?“ Es ist hierzu zu bemerken:

a) Für Ryssels „die durch die Bänder verbundenen Glieder“ steht wörtlich „die Glieder der Bänder“ (hadame d.asore). Wären „die

Bänder" = die Sehnen, und bestände Ryssels Auffassung von v. 3 zu Recht, dann wäre hier eine ganz zwecklose, im Zusammenhang gleichgültige Charakteristik der Glieder gegeben[1]. Daher ist zu vermuten, daß der Verfasser von gebundenen im Sinne von beschädigten, nicht normal fungierenden Gliedern reden will. So übersetzt auch Charles: „entrammeled" = gehindert, gehemmt. Dieser Sprachgebrauch ist im N T belegt. Nicht nur heißt es Mk 7 35 von einem Stummen ἐλύθη δεσμὸς τῆς γλώσσης αὐτοῦ, welches Bild gerade bei der Zunge besonders naheliegen mochte (es findet sich auch im Syrischen und Griechischen), sondern auch die ἀσθένεια der gekrümmten Frau Lk 13 wird v. 16 ein δεσμός genannt. — Vielleicht ist im Syrischen hadame d.asore korrupt für hadame asire oder d.asirin = die gebundenen Glieder.

b) Das Wort, das Ryssel hier mit „Sünden" wiedergibt, ist bišata = πονηρά, κακά (Charles: evil). Es drückt ab und zu auch den Begriff „Sünde" aus, so sicher Bar 1 2 44 9; vielleicht auch 36 7; viel gewöhnlicher bedeutet es doch Unheil.

c) Es mag auffallen, daß der Verfasser zunächst nur den gestorbenen Frommen die Restitution der normalen Leiblichkeit verheißt, dann aber in Kap. 51 unvermittelt zur Schilderung der allen Gerechten zuteil werdenden Herrlichkeit übergeht. Aber auch bei Ryssels Auffassung ist die besondere Berücksichtigung der Gestorbenen in Kap. 49f. auffallend; auch die den Gerichtstag Erlebenden müssen doch, ebensosehr wie die Gestorbenen, die Verwandlung oder die Erlösung vom Leib der Sünde begehren. Dieser Punkt erklärt sich jedoch leicht. In 48 48ff. kündigt Baruch an, daß er nun die Seligkeit der Gerechten preisen will, und zwar natürlich aller, nicht nur der Auferstandenen; in Kap. 51 erhalten wir auch offenbar die Ausführung dieses Vorsatzes. Indessen gehörte nach herkömmlicher Darstellung zur messianischen Seligkeit auch eine vollkommene, stattliche, strahlende äußere Erscheinung, und eben an diesen Punkt knüpfte sich in betreff der auferstehen Sollenden ein besonderes Bedenken. Dies Bedenken will Baruch vorab erledigen, bevor er auf die allgemeine Schilderung eingeht. Worum es sich handelt, zeigt Kap. 50: wie kann man die Auferstandenen wiedererkennen, wenn der neue Auferstehungsleib, wie die gewöhnliche Anschauung will, anders sein soll, als der alte es war? In dieser Weise erklärt sich der Abschnitt Kap. 49 50, der den Charakter eines Einschubes hat. — Warum aber erhebt sich jenes Bedenken nur in betreff der Auferstandenen? Für die anderen Frommen muß es doch ebenso schwer sein, einander in veränderter

[1] Der syrische Übersetzer dachte nicht an die Bänder der Glieder, denn diese heißen nicht asore, sondern šerjane.

Gestalt zu erkennen, und die Schwierigkeiten, die für den persönlichen Verkehr daraus erwachsen mögen, müssen im einen wie im anderen Falle gleich empfindlich sein. Die Erklärung ist, daß jene Frage nicht eine von Baruch selbst oder von seinen Freunden, den übrigen Rabbinen, müßig erdachte ist; vielmehr gehört sie zu denjenigen kritischen Fragen und Bedenken, die seine Feinde, die Sadduzäer, aufgeworfen haben, um die Auferstehung und die daran sich schließenden pharisäisch-apokalyptischen Phantasien in absurdum zu reduzieren. Das beweist Midrasch Bereschith R. in Verbindung mit unserer Stelle. In diesem Midrasch heißt es Par 95: „Alles, was Gott in dieser Welt geschlagen hat, wird er einst wieder heilen. So werden die Blinden geheilt werden, ... ebenso die Lahmen... Aber so wie der Mensch fortgeht (beim Tode), so kommt er einst wieder (bei der Auferstehung). Geht er blind fort, kommt er blind wieder usw. Warum?.. Damit man nicht sage: als sie noch lebten, heilte sie Gott nicht; nachdem sie aber gestorben sind, hat er sie geheilt; am Ende sind es dieselben gar nicht, sondern andere. Darum sprach Gott: sie sollen so erstehen, wie sie fortgegangen, und hernach werde ich sie heilen“[1]. Ganz wie Bar 50; auch bei Baruch tritt die apologetische Tendenz klar hervor, vgl. 50 3: „Es ist nötig, den Lebenden zu zeigen, daß die Toten wieder aufgelebt sind.“ —

Die Verwandlung der Glieder in Kap. 49f. beruht somit an sich auf keinem transzendenten Interesse. Aber die Verwandlung, die Baruch Kap. 51 beschreiben will, greift über die Restitution der körperlichen Normalität hinaus, und diese Restitution kann natürlich in eine transzendente Gesamtbetrachtung mit aufgenommen sein. Indessen ist der eigentliche Sinn von Kap. 51 schwer zu fassen. Die Schilderung ist so überschwenglich, daß sie einem beinahe den Atem benimmt, und gleichzeitig ganz unanschaulich. Was will es z. B. sagen, daß die Frommen verwandelt werden zu jedem Aussehen, das sie nur wünschen? — Im ganzen will es mir allerdings scheinen, daß es sich nur darum handelt, in der gewöhnlichen enorm übertreibenden Weise die Idee des strahlenden Äußeren (vgl. den vor. Paragraphen) zum Ausdruck zu bringen. Nur vermag der Verfasser es nicht, diese Seite der messianischen Herrlichkeit so konkret und anschaulich darzustellen wie z. B. in Kap. 29 oder 73f., wo er es mit handgreiflicheren Dingen zu tun hat. Darum kann er hier nichts als Worte häufen; vgl. v. 10d: „von der Schönheit bis zur Pracht und von dem Lichte bis zum Glanze der Herrlichkeit“. (Ebenso bei der Schilderung der Verwandlung der Gottlosen v. 5.)

[1] Übersetzung nach Wünsche. Auf die Stelle hat Weber[1] S. 353 hingewiesen.

§ 21. Die Dämonen und der Satan als Feinde Gottes.

Nach dem Glauben des Spätjudentums wird Gott in der Zukunft auch übermenschliche Mächte, besonders den Satan und die Dämonen, aus ihrer gegenwärtigen Machtstellung und Wirksamkeit verdrängen und sie zur Strafe in die tiefste Tiefe stoßen. Es fragt sich, wie dieser Glaube sich zu der politischen Hoffnung auf den Sieg Israels über seine Feinde verhält. Man ist, begreiflich genug, geneigt, in der Feindschaft Satans gegen Gott einen geistigen Gegensatz, etwa den moralischen von gut und böse, zu finden. Diesen Charakter hat der Gegensatz mit der Zeit angenommen, aber ursprünglich ist er in nicht höherem Maß moralisch begründet als die Feindschaft zwischen Heiden und Juden. In der Tat decken sich jener Gegensatz und diese Feindschaft; die eschatologische Bestrafung der Dämonen wird in den Apokalypsen nur deshalb erwähnt, weil sie in besonderer Weise die Vernichtung der politischen Übermacht der Heiden ausdrückte.

Um das zu verstehen, muß man auf den komplizierten Charakter der spätjüdischen Dämonologie achten. An sich ist sie eine Fortsetzung des uralten volkstümlichen Glaubens an allerlei Geister. Aber eine besondere Färbung hat die Dämonologie durch die Reflexion auf die Heidengötter angenommen. An der Existenz der Heidengötter zweifelten die Juden wohl niemals. Ihre Realität bewies sich durch die tatsächliche Macht ihrer Verehrer. Die alte nominelle Gleichstellung der Heidengötter mit Jahwe — nämlich in betreff göttlicher Würde — mußte aber bei dem gesteigerten religiösen Selbstbewußtsein des nachexilischen Judentums einer ausdrücklichen Unterordnung weichen. So wurden sie zu einer Art Untergöttern, göttlichen Wesen zweiten Ranges, mit den späteren hohen Engeln auf einer Stufe stehend (Dan 10 13 12 1 Test Naphthali hebr 8). Diese Unterordnung kommt in der Anschauung zum Ausdruck, daß der höchste Gott, d. h. der Gott Israels, die Heidengötter in ihre Stellung als Götter der verschiedenen Völker eingesetzt habe (Dtn 32 8 LXX Hen 89 59, vgl. Ps 58 82 Dan 10 13 19)[1], eine Anschauung, die die Wirklichkeit vom Standpunkt des Glaubens erklären will. — Aber diese Unterordnung genügte nicht, vermutlich, weil sie bei dem wachsenden Haß gegen die Heiden den Gegensatz zwischen Gott und den Göttern nicht stark genug betonte. Deshalb wurden die Heidengötter vom Himmel auf die Erde gestürzt und zu Dämonen depotenziert. Scharf ausgedrückt

[1] Test Naphth hebr 8f. läßt Gott die Völker selbst ihren „Engel" wählen. Die Verantwortung für die Entstehung des Heidentums soll hierdurch wahrscheinlich Gott abgenommen werden.

wurde diese Vorstellung in der Form, daß man sagte: Wirkliche Götter der Heiden gibt es nicht; die Heiden dienen, wohl ohne es zu wissen und zu wollen, Dämonen (so z. B. Paulus 1 Kor 8). Kürzer und volkstümlicher hieß es einfach: die Götter der Heiden sind Dämonen (so Ps 96 [95]$_5$ LXX, Justin Dial. c. Tryph. c. 83 g. E.; sonst vgl. Jubil 10$_8$ 15$_{31}$ 19$_{28}$ 22$_{17}$ 11$_4$ Hen 19$_1$ 99$_7$ Bar LXX 4$_7$ Test Naphth 3$_8$)[1].

Durch diese Entwickelung wurden die Dämonen mit dem Heidentum verbunden; die Macht, die die Heidenvölker in der gegenwärtigen Welt ausübten, wurde ein Zeugnis von der Machtstellung der Dämonen[2]. Wie man meinen mußte, daß die Dämonen Urheber des heidnischen Gottesdienstes seien und in der Urzeit die Völker zum Abfall vom wahren Gott verführt hätten (Jubil 15$_{31}$), so waren sie natürlich auch für das Fortbestehen des Heidentums aufs lebhafteste interessiert, weil ihre eigene Macht davon abhing. Somit waren sie die Feinde des höchsten Gottes und seines Volkes. Gott selbst möchten sie womöglich aus seiner Stellung als Gott verdrängen, oder wenigstens sein Ansehen auf der Erde schmälern; deshalb mußte es ihnen angelegen sein, seine Anhänger zum Abfall zu verführen. Andererseits gebrauchten sie ihre Macht im Interesse ihrer Verehrer, der Heiden: die Kränkungen und Verunglimpfungen, die die Heiden Israel zufügten, konnten deshalb als das Werk dieser Mächte betrachtet werden. Kurz gesagt, die Dämonen rücken in allen Beziehungen in die Stelle der alten Götter ein. Der alte Gegensatz zwischen dem Gott Israels und den Göttern der Heiden bleibt bestehen, nur daß die letzteren jetzt Dämonen heißen.

Die Entwickelung, die zur Gegenüberstellung Gottes und der Dämonen führt, ist also nicht von einer Anschauung der Dämonen als Vertreter des moralisch Bösen getragen. Es ist deshalb auch nicht berechtigt, in dieser Gegenüberstellung etwas mehr zu sehen als einen besonderen kultisch-religiösen Ausdruck für den allgemeinen (nationalen wie religiösen) Gegensatz zwischen Juden und Heiden. Ihre irdische Feindschaft hatte einen metaphysischen Hintergrund in der Geisterwelt; die beiden Gegensätze, der irdische und der überirdische, deckten sich als zwei Seiten derselben Sache. Dieser Sachverhalt gibt nun den Apokalyptikern den Anlaß, ihr ständiges Thema, den Sieg Israels über die Heiden, in variierter Weise vorzuführen. Es konnte der Fall der Heidenreiche in der Form dargestellt werden, daß Gott die Macht der Heidengötter oder der von den Heiden verehrten Dämonen bricht. Indem er das tut, vernichtet er

[1] Vgl. Bousset S. 352.

[2] Die Idee der göttlichen Einsetzung wird auch bei dieser Anschauung beibehalten (Jubil 15$_{31}$); die Dämonen üben also tatsächlich göttliche Macht aus.

eo ipso die Macht der Heidenvölker. Das Drama, das in der Zukunft auf der Erde sich abspielen wird, hat ein Korrelat in der Geisterwelt[1].

In der Entwickelung der Dämonologie des Judentums bildet nun das eben Besprochene den ersten und wichtigsten Punkt: die Dämonen sind prinzipielle und aktuelle Feinde Gottes geworden. Das waren sie früher wohl nicht[2]. Denn an sich braucht die Geisterwelt nicht in zwei feindliche Heerlager geteilt zu sein. Der Glaube, dem die Dämonen ihr Dasein verdankten, war dem Gottesglauben gegenüber relativ selbständig. Sie führten ihr selbständiges Leben, das das Leben und die Interessen der Gottheit nicht berührte. Freilich waren sie als Schadegeister (Krankheitserreger usw.) Feinde des einzelnen Menschen oder der Menschen im allgemeinen; Feinde der Nation waren sie aber nicht, also auch keine Feinde Gottes. Wie sie dies letztere werden, ist eben gezeigt worden. — Man kann fragen, ob alle Dämonen sich in diese Feindschaft teilten, oder ob nicht, wenigstens von Anfang an, die im täglichen Leben begegnenden, z. B. die Krankheit erregenden, sich von den heidnischen Dämonen unterschieden und diese als eigene Gruppe aufgefaßt worden sind[3]. Nach der synoptischen Beelzebulperikope sind auch die Krankheit erregenden Dämonen Gottes Feinde. Wenn diese Anschauung, wie vielleicht wahrscheinlich, nicht nur gelegentliche Theorie ist, sondern wirklich einen Volksglauben ausdrückt, so mag das das Resultat einer Entwickelung sein, vermöge welcher die Anschauung der Heidengötter als Dämonen sich in der ganzen Dämonologie durchsetzte.

Ein zweiter wichtiger Punkt der Entwickelung der Dämonologie im Judentum ist die Zusammenfassung der Dämonen (aller oder einer Anzahl) als organisierte Gemeinschaft unter einem Oberhaupt. Dies Oberhaupt heißt bald Satan oder *διάβολος* (= Mastema in den Jubil), bald Beliar (stehender Name in den Test. Patr. XII; außerdem Sib 3 63 72 Jubil 1 20 II Kor 6), bald Azazel (Hen BR 53 5 55 4), einmal, nämlich in der bekannten synoptischen Stelle, Beelzebul. Die vielen Namen[4] zeigen, daß man nach

---

[1] Es soll aber diese Anschauung nicht die Determination des irdischen Geschehens ausdrücken (gegen J. Weiss, Predigt Jesu[2] S. 97); das Motiv ist nicht religiös, sondern schriftstellerisch (Bedürfnis der Variation).

[2] Wenn man von dem Kampf mit dem Baalkultus absieht. In der Eschatologie der älteren Zeit treten die Dämonen nie als Feinde Gottes auf.

[3] Jubil 11 4 f. macht wirklich diesen Unterschied, wenn man sich auf den Text verlassen kann.

[4] Diese können nicht appellativische Charakteristika (wie *ὁ ἐχθρός, ὁ πονηρός*) der einen und selben Person sein (gegen Wünsche, Art. „Teufel" in PRE[3], Bd. 19 S. 565), sondern sie sind Eigennamen verschiedener Wesen. Sicher gilt das von Azazel und Beelzebul; die Auffassung des letzteren Namens als dialektischer

einem passenden Namen gesucht hat, und der Name also von vornherein nicht feststand. Daraus geht aber hervor, daß keiner der alten jüdischen Dämonen oder Geisterwesen (der Satan ist kein Dämon) von Haus aus darauf angelegt war, den Führer der Dämonen zu spielen, daß die Idee eines Oberhauptes nicht in den ursprünglichen Eigenschaften z. B. des Satan oder des Azazel begründet war; wenn schließlich der Satan seine Mitbewerber um die Führerstellung besiegt hat, so mag seine Bevorzugung nicht ganz zufällig sein[1], aber das lange Schwanken zeigt, daß nicht er es ist, der sich zum Oberhaupt entwickelt hat. Vielmehr muß das Motiv zur Organisierung eines Dämonenreichs außerhalb der Person des Satans oder des Azazel, also in etwas Sachlichem, liegen. — Die Idee eines Oberhauptes der Dämonen, oder was dasselbe ist, die Idee des organisierten Dämonenreiches, kann aber auch nicht im wesentlichen ein Import aus der Fremde bedeuten, denn dann wäre auch der Name mit importiert, und zwar um so gewisser, wenn sich wie hier kein einheimischer Name von selbst darbot. Also werden wir veranlaßt sein, die Ursache der besprochenen Entwickelung auf dem eigenen Boden des Judentums zu suchen. Es liegt nun nichts näher, als an die Einreihung der Heidengötter unter die Dämonen zu denken. Denn diese Anschauung, an sich ein Novum innerhalb der Dämonologie des Judentums, war geeignet, die ganze Dämonologie umzugestalten. Eine erste Wirkung davon haben wir schon besprochen: die Auffassung der Dämonen als Feinde Gottes. Als eine zweite Wirkung können wir auch die Idee der unter einem Oberhaupte stehenden dämonischen Gemeinschaft begreifen. Denn daß man die hinter dem Heidentum stehenden Dämonen als einheitliche Macht auffaßte, war angesichts der politischen Einheit des Heidentums nur natürlich; wie das Weltreich eine Menge von Völkern und Staaten beherrschte, so war es natürlich, daß man dementsprechend die vielen verschiedenen Volksgötter dem Gott des herrschenden Volkes unterordnete. Oder man kann annehmen, daß einfach die monarchische Ordnung der Götterwelt des herrschenden Reiches das Original gewesen

---

Abänderung von aram. בַּעֲלְדְּבָבָא (= Feind) empfiehlt sich nicht, da in diesem Falle der Artikel, das angehängte ā, nicht fehlen würde; es kann aus diesem Grunde für das Bewußtsein der damaligen Zeit überhaupt kein Appellativum sein. Wenn ferner „Satan“ in der hier in Rede stehenden Verwendung seine ursprüngliche appellative Bedeutung behalten hätte, würde man nicht verstehen, warum ein Appellativum über die Nomina propria den Sieg davongetragen hätte. Nicht in appellativischem Sinne hat man das Oberhaupt der Dämonen Satan genannt, sondern man hat bei diesem Namen an die vom AT bekannte Gestalt gedacht, d. h. Satan ist Eigenname dieser Gestalt.

[1] Vielleicht mag mitgewirkt haben, daß er als Engel und himmlisches Wesen höher stand als die übrigen, oder daß er im AT eine greifbarere Gestalt hatte als jene.

ist, wonach die Juden ihr dämonologisches System entworfen haben. — An einem jüdischen Ausgangspunkt der hier behandelten Entwickelung fehlt es mithin nicht.

Aus dieser Erkenntnis des Ursprungs der Idee eines dämonischen Fürsten ergibt sich für den Charakter dieses Wesens der wichtige Schluß, daß er gerade wie die zu Dämonen depotenzierten Heidengötter, deren Haupt er geworden ist, eine politische Größe ist, d. h. daß der Gegensatz, in dem er zu Gott steht, mit dem Gegensatz zwischen Heidentum und Judentum zusammenfällt. Dies Verständnis ist nicht zu erreichen durch eine isolierte Betrachtung des alttestamentlichen Satan (oder der Träger der übrigen Namen, von denen wir aber auch nichts Näheres wissen). Es ist nicht einzusehen, wie der Satan des Hiobbuches sich zum geistigen Oberherrn des heidnischen Weltreiches entwickeln könnte. Aber an diesem Ende darf man die Sache eben nicht anfassen; die Bewegung, die den Satan auf den Herrscherthron des Welt- und Dämonenreiches geführt hat, ist von ihm selbst nicht ausgegangen.

Die gewöhnliche Auffassung der spätjüdischen Anschauung vom Satan und seinem Reiche scheint besonders vom Neuen Testament auszugehen, und die hier hervortretende Verbindung zwischen dem Satan und den irdischen Schadegeistern (den „bösen“ oder „unreinen Geistern“) als die Entwickelungsstufe anzusehen, die, soweit erkennbar, sich an die alttestamentliche, durch Sach., Hiob, Chron. vertretene Anschauung zunächst anschließt. Auf eine Erklärung der Motive dieser Verbindung läßt man sich nicht ein. Da die Schadegeister nicht nur Palästina, sondern die ganze Erde erfüllen, wäre es allerdings erklärlich genug, wie die Vorstellung eines weltumfassenden Reiches der bösen (d. i. unheilvollen) Geister entstanden ist. Wie es nun aber weiter dazu gekommen ist, daß man diese Geister als Gottes Feinde auffaßte, bleibt wieder im unklaren. Daß das Judentum aber diese Dämonen, die mit dem nationalen Gegensatz zwischen Juden und Heiden allerdings nichts zu tun haben, als die Gegnerschaft Gottes, deren Macht er in der Zukunft brechen wird, ansieht, wird als Zeugnis davon verwertet[1], daß das Judentum im Begriff stehe, über die politische Hoffnung auf eine bloß nationale Restitution herauszuwachsen, insofern es das Übel, von dem es Befreiung ersehne, nicht mehr in der politischen Unfreiheit und Bedrückung, sondern in der elenden Knechtschaft unter jenen finsteren und unheimlichen Gewalten sehe. Eine Lösung aus dem Banne des Partikularismus sei also in dieser Weise inauguriert. — Daß dies Satans-

[1] Vgl. Bousset S. 238.

reich in einer gewissen Beziehung zum Heidentum steht, wird anerkannt; über die Art dieser Beziehung wird aber nicht näher reflektiert; man begnügt sich im wesentlichen damit, sie zu konstatieren[1] oder in schwebenden Redensarten zu umschreiben, wie daß „das gesamte Heidentum den Machtbereich des Satans bildet“[2] oder daß „les royaumes terrestres, oppresseurs d'Israël, étaient les instruments et les organes du Mauvais“[3]. Das Merkwürdige an dieser Verbindung zwischen Satansreich und Heidentum wird nun dadurch zu einem guten Teil aufgehoben, daß man vielfach das erstere ohne Recht für ein Reich des moralisch Bösen hält[4], das letztere nicht mit Unrecht als Hauptsitz der Sünde ansieht. Bei dieser Betrachtung läuft man die Gefahr, das Heidentum, insofern es der „Machtbereich des Satans“ ist, nur nach dieser Seite, als unsittliche Größe, nicht nach der politischen Seite in Betracht zu ziehen, und so den Begriff des Heidentums zu sublimieren, worin man wieder gewiß im Unrecht ist. Daß der Satan der Herrscher des Heidentums ist, soll „nur so gedacht sein, daß er in einer der Sünde dienstbaren Welt die Herzen nach seinem Willen lenkt“[5].

Bei dieser Betrachtung des Verhältnisses zwischen Heidentum und Satansreich werden die Heidengötter vom Reich des physischen und moralischen Bösen ganz absorbiert, sie verlieren vollständig ihren eigentümlichen Charakter als Götter, den ich nicht anders als durch das Wort politisch bezeichnen kann. Als Götter vertreten sie weder das Böse noch das Gute, sondern einfach sich selbst und ihre Machtansprüche, ihre Rechte als souveräne Herrscher. Ihr Kampf mit dem Gott Israels ist ein Kampf um Macht, nicht um Moral; in dem Gegensatz zwischen ihnen und Israels Gott steckt nicht ethischer Dualismus, sondern der Polytheismus. Diesen politischen Charakter können sie niemals aufgeben, ohne sich selbst aufzugeben und aufzuhören zu sein. So ist aber ihre Depotenzierung zu Dämonen auch nicht gemeint; wäre der Monotheismus so vollständig durchgeführt, dann hätten die Juden sagen müssen: es

---

[1] So Bousset S. 351. — [2] Holtzmann, Theologie des NT, I², 61.

[3] Loisy, Évangiles synoptiques, I, 229.

[4] J. Weiss, „Dämonen“ (PRE³, Bd. 4), bemerkt über die Beziehung der Dämonen zur Sünde nur: „Natürlich verleiten sie die Menschen auch zur Sünde (Hen 69 4 6), obwohl diese Seite neben der körperlichen und materiellen sehr zurücktritt.“ Loisy aaO.: „On en était venu à considérer la puissance des ténèbres et du chaos, ennemie de Jahvé créateur, comme l'ennemie de Jahvé dans le cœur et dans l'histoire des hommes, comme l'instigatrice du péché etc.“ Bousset, S. 238, sieht in dem Sieg Gottes über die Dämonen „den Sieg der guten Macht über die böse“. Vgl. auch Köberle, Sünde und Gnade, S. 471f.

[5] B. Weiss, Bibl. Theol., § 23a.

gibt keine Götter der Heiden, der heidnische Gottesdienst ist eine Illusion. Aber indem sie Dämonen als Urheber und Objekte des heidnischen Kultus annahmen, räumten sie diesem eine Realität ein. Mochten die Wesen, die die Heiden anbeteten und verehrten, ihrer Art nach keine wirklichen Götter sein: daß ihre Machtstellung in der Welt tatsächlich der eines wirklichen Gottes entsprach, ließ sich nicht leugnen. Was sie auch sein mochten, ob Engel oder Dämonen, so interessierten sie sich doch zunächst allein für sich selbst und ihre Macht in der Welt, d. h. für die politische Herrschaft der Heiden.

Dazu kommt noch, daß eine allgemeine Beziehung des Satans und der Dämonen zur Sünde sich für das Judentum der neutestamentlichen und vorneutestamentlichen Zeit nicht nachweisen läßt; es findet sich in dieser Zeit keine Spur einer Anschauung, wonach die teuflischen Einflüsse sich auf das Gebiet der eigentlich sündigen Neigungen des Menschenherzens erstrecken, daß Mord und Diebstahl, Raub und Betrug ihr Werk sind, und daß sie, wie die Test. Patr. XII allerdings lehren, auch da im Spiele sind, wo Streit, Neid, Haß, Zorn, Lüge, Völlerei, Gefallsucht, Hochmut den Menschen beherrschen wollen. Die Testamente, auf die Bousset (S. 390) sich beruft, und die diese Anschauung wirklich haben, stehen hier ganz allein, und können schon aus dem Grunde wie aus anderen für diese Zeit nicht in Betracht kommen. — Dagegen werden die Dämonen in eine spezielle Beziehung zur Sünde, nämlich zur heidnischen Unreinigkeit und zum ganzen heidnischen Wesen, gesetzt; aber dies ist natürlich erst eine Folge ihrer oben erwähnten Verbindung mit dem Heidentum. Es wird, besonders in den Jubiläen (11 4f. 10 8 7 27 12 20), sonst seltener (Hen 54 6), den bösen Geistern beigelegt, daß sie die Menschen zur „Sünde und Unreinigkeit" verführen, aber dabei ist (vgl. Jubil 11 4) vor allem an die religiöse Hauptsünde, den Götzendienst, und an damit in Verbindung stehende Sünden gedacht. Das geht noch deutlicher aus Hen 6—10 hervor, wo nur statt von einer in der Gegenwart geschehenden Verführung vielmehr von einem urzeitlichen Lehren oder Offenbaren der Sünden an die Menschen geredet wird. Hier heißt es 9 10 von den abtrünnigen Engeln: ἐδήλωσαν αὐταῖς (den Weibern) πάσας τὰς ἁμαρτίας; ebenso 9 6 von Azazel: ἐδίδαξεν πάσας τὰς ἀδικίας ἐπὶ τῆς γῆς (vgl. 10 8); nach dem Vorhergehenden handelt es sich dabei einmal um den heidnischen Kultus selbst (7 5 ἤρξαντο ἁμαρτάνειν ἐν τοῖς πετεινοῖς usw. kann nur vom Bilderdienst verstanden werden), sodann um solche Dinge wie Zauberei, Beschwörungen, Astrologie, Arznei usw., wovon ja mehreres deutlich mit dem Heidentum verbunden ist und für den Juden den Stempel fremden Kultus trug, endlich um Hurerei,

die als spezielle heidnische Sünde betrachtet wird und auch anderswo eine besondere Stellung einnimmt[1]. — Diese heidnischen Sünden liegen (die Hurerei vielleicht ausgenommen) auf einer ganz anderen Linie als die vorhergenannten allgemeinmenschlichen sündigen Triebe. Sie wurzeln in öffentlichen Institutionen, nicht in Neigungen des Herzens. Sie bilden ein einheitliches Gebiet, das von alter Sitte und ererbtem Gebrauch beherrscht wird und im öffentlichen Kultus seinen Mittelpunkt hat. Diese verkehrte Religionsweise, vor allem die falsche Adresse der Anbetung, war den Juden eine viel schlimmere Sache als die Verkehrtheit des moralischen Wollens; von verkehrten Gedanken und bösem Herzen reden freilich auch sie, denken aber dabei an dies kultische Gebiet. Auf diesem Punkt fand die jüdische Religion selbst ihre Überlegenheit über die anderen Religionen; bis zuletzt blieb sie eine Religion des Kultus (im weiteren, die Reinheitsgesetze usw. einschließenden Sinn des Wortes).

Jene verkehrte Religionsweise, die die Welt Gottes verdorben und die Menschheit zum Abfall vom einen wahren Gott gebracht hatte, konnten die Juden sich nicht als eigene Erfindung der Menschen, sondern nur aus Verführung übermenschlicher Wesen erklären. Diese Wesen hätten im eigenen Interesse im Uranfang der Geschichte die Menschen zur Verehrung ihrer selbst verführt; die Herrschaft, die sie dadurch gewonnen hatten, wollten sie bewahren und womöglich auf Kosten des wahren Gottes erweitern; ihre Verführung geschehe also immerfort und richte sich auch gegen die Juden, die sie zum Abfall nicht von der Moral, sondern von dem jüdischen Gesetz, dem Gesetz Gottes, verleiten wollen. Als vom Satan oder den Dämonen verführt konnte man somit den Juden erklären, der aus irgendwelchem Grunde, um Verfolgung, Spott und Quälereien seitens der Heiden zu entgehen, oder um leichter mit den Heiden Geschäft treiben zu können, oder aus religiöser und nationaler Gleichgültigkeit und Indolenz, auf irgendwelchem Punkte, in der Beschneidung, den Speisegeboten, Reinheitsvorschriften usw., mit der Gesetzesobservanz brach und sich so außerhalb des wahren Volkes Gottes stellte. Das ist der in sich klare Zusammenhang, aus dem heraus der Gedanke der dämonischen Verführung auf dem Boden des Judentums sich erklärt[2]. Von

---

[1] Man vergleiche, daß im Rabbinismus der Jeser-ra wenigstens vorzugsweise zum Götzendienst und zur Hurerei verführt (Weber S. 227). Paulus Rö 1 charakterisiert das Heidentum durch dieselben beiden Sünden. Vgl. auch, daß Esr 5 10 7 114 geschlechtliche Ausschweifung als Kennzeichen der Heiden, Esr 7 125 Enthaltsamkeit als Kennzeichen der Frommen genannt wird (s. S. 146ff.).

[2] Daneben sprach man auch von einer vom Satan ausgehenden Verführung oder Versuchung der Frommen; darüber s. unten S. 179ff.

Haus aus haben ja die Schadegeister nur das Interesse, die Menschen zu schädigen, Krankheit und anderes Unheil über sie zu bringen; an dem Mehren der Sünde liegt ihnen nichts; sie heißen πονηρὰ πνεύματα, weil sie übelwollend und boshaft sind, nicht weil sie sittlich böse wären. Letzteres sind sie zwar mit der Zeit geworden, im Judentum der neutestamentlichen Zeit aber stehen sie noch jenseits von gut und böse. Eine erste Stufe erreicht diese Entwickelung dadurch, daß die bösen Geister als Vertreter des Heidentums die Sünde des Heidentums angestiftet haben. Als dann im Christentum der nationale Gegensatz zurücktrat und allmählich wegfiel, und andererseits die eigentlich moralische Verkehrtheit hier weit mehr in den Vordergrund rückte, wurde das Heidentum eine ethische Größe, und folglich die hinter ihm stehenden Geistermächte das Prinzip der Unsittlichkeit; aber bekanntlich hielt sich lange die Betrachtung des römischen Staates — dann auch des Staates schlechthin — als eines Instituts des Satans.

Die Verbindung des Dämonenreiches mit dem Heidentum läßt sich also nicht aus einer gemeinsamen Beziehung zum sittlich Bösen erklären. Auch im Heidentum sind ja die Schadegeister als Feinde der Menschen wirksam; wie können sie sich dann mit dem Heidentum gegen Israel verbünden? Um eine solche Verbindung nämlich handelt es sich. — Ebensowenig läßt sich begreifen, warum die Schadegeister als solche aktive Feinde Gottes geworden wären, die mit ihm um die Herrschaft in der Welt ringen. Eine gewisse Spannung hatte freilich immer zwischen ihnen und Gott bestanden; sie drückte sich darin aus, daß sie unreine Geister heißen. Dies ist aber eine kultische Spannung, eine Erbschaft aus alten Zeiten; die Abneigung ist ganz auf seiten Gottes, die Geister selbst sind ebensowenig gegen Gott feindlich gestimmt, wie wenn ein jeder beliebige Mensch, z. B. auch ein Frommer, zuzeiten in den Zustand der Unreinheit gerät.

Von den Schriften, die einen im Endgericht zu stürzenden und zu bestrafenden dämonischen Erzfeind Gottes erwähnen, ist in erster Linie Ass. Mos. zu nennen. Hier heißt es 10 1:

> Tunc parebit regnum illius in omni creatura illius,
> et tunc diabolus finem habebit,
> et tristitia cum eo abducetur.

Die verschiedenen Möglichkeiten, die zu erwägen sind, seien kurz verzeichnet. 1. Entweder ist der Teufel der Ankläger, der die Sünde Israels vor Gott in Erinnerung bringt und so sein Glück hindert; oder er ist 2. das Haupt der Schadegeister, ohne jede Verbindung mit dem Heidentum; oder 3. das Haupt der zur (moralisch bestimmten) Sünde verfüh-

renden Geister (wie in den Testamenten — das ist die fortgeschrittenste Anschauung); oder endlich 4. der Vertreter des Heidentums im politischen Sinne. — Die ganze Haltung der Schrift sowie die hervorragende Stelle, an der der Teufel hier erwähnt wird, lassen darüber kaum einen Zweifel, daß nur die letzte Möglichkeit das Richtige trifft. Die Ass. Mos. hat ausschließlich die politischen Geschicke Israels im Auge. Die Feinde unter deren Herrschaft Israel leidet, sind einzig und allein die Heiden; das ist in Kap. 10 ebenso deutlich wie überall sonst. Schon deswegen ist die politische Auffassung des Teufels als des Fürsten des Heidentums die gebotene. Allerdings verbindet sich oft mit der Schilderung der politischen Befreiung eine Beschreibung des allgemeinen Glückes, wozu auch das Aufhören der Krankheit und sonstigen Unheils gehört; demnach könnte auch die zweite Möglichkeit in Betracht kommen. Ausgeschlossen wird dies doch durch die vorgeschobene Stellung, die der Gedanke an das Ende des Teufels hier erhalten hat. Das Erscheinen der Herrschaft Gottes ist nicht ein einzelner Zug, sondern eine umfassende Bezeichnung des Heilsanbruches; wenn nun das Ende des Teufels gleich danebengestellt wird, so kann dieser letztere Punkt nur das negative Komplement des ersteren darstellen, d. h. der Teufel ist der gegenwärtige Inhaber der Herrschaft. Die tristitia, die zugleich mit dem Teufel verschwinden wird, kann nur die im vorhergehenden geschilderte Not und Bedrückung bedeuten, was ebenfalls für diese Auffassung des Teufels beweisend ist. Außerdem kommt noch dazu, daß, abgesehen von der politischen Befreiung und dem Triumph über Rom, das sonstige Glück der neuen Zeit in der weiteren Beschreibung keine Erwähnung findet[1].

Zweitens kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß auch die Bilderreden des Henoch, wenn sie Kap. 54ff. die künftige Bestrafung der Scharen des Azazel verkünden, dabei an die im Heidentum verehrten Geistermächte denken[2]. Der Hauptbeweis liegt auch hier darin, daß die Demütigung und Vertreibung der heidnischen Herren Israels das alles überwiegende Interesse dieser Schrift bildet. Die Gegner der Frommen, die als „Könige und Machthaber", „Besitzer der Erde", „Leugner des Namens des Herrn der Geister", oder einfach als „Sünder" bezeichnet werden, können nämlich nur die Heiden sein, und nicht — wie es frei-

[1] Warum die tristitia, der Erzengel als Vollstrecker des Gerichts, und die Vernichtung der Götzen (v. 7) „übernationale" Züge sein sollen (Volz S. 378, vgl. S. 348), ist unerfindlich.

[2] Das scheint auch Beer zu meinen, da er zu 54 5 auf Jes 24 21 f. hinweist. Gegen den klaren Wortlaut behauptet dagegen Volz S. 79, daß Azazel in Hen 54 5 55 4 das Haupt der jetzt schon verdammten Engel sei.

lich eine verbreitete Anschauung ist[1] — die späteren Makkabäer, die zu den Pharisäern und ihren Anhängern im Verhältnis tödlichster Feindschaft standen. Diese letztere Auffassung ist durchaus unhaltbar. 1. Man übersieht dabei, daß die Zeit der Makkabäer, auch der späteren, als die verheißene Heilszeit betrachtet wurde (s. S. 134ff.). Dann konnten aber die Frommen nicht, wie die Bilderreden es tun, das Erscheinen der Heilszeit verheißen. Selbst die Frommen der Salomopsalmen haben jene Beurteilung gehabt; es ist mithin nicht sehr wahrscheinlich, daß die Frommen der Bilderreden ganz anders dächten. 2. Dazu kommt nun, daß die Bilderreden selbst in 46 7 die Gegner der Frommen als solche charakterisieren, „deren Glaube den Göttern gehört, die sie mit ihren Händen gemacht haben, während sie den Namen des Herrn der Geister leugnen". — Diese beiden Punkte bilden zusammen einen starken Beweis dafür, daß die Bilderreden Erlösung von der heidnischen Herrschaft verheißen wollen. Es ist eine offenbare Verlegenheitsannahme, wenn die Vertreter der anderen Auffassung in den aus 46 7 zitierten Worten nur „einen starken Ausdruck für die heidnische oder sadduzäische Haltung der makkabäischen Fürsten und ihrer Anhänger" sehen wollen (so Charles 1912 zu 38 5; ebenso Volz S. 18). Charles vergleicht Ps Sal 1 8 8 14 17 17 2, aber die hier erhobenen Anklagen lauten ja nicht, wie Charles angibt, auf Götzendienst. Andererseits ist es nicht leicht einzusehen, welcher Punkt aus der Charakteristik der Feinde der Frommen gegen ihre heidnische Nationalität zeugen sollte[3]. Nichts weist darauf hin, daß jemals mit den „Sündern" an die ungläubigen Juden gedacht oder auch nur mitgedacht wäre[4].

---

[1] Köstlin, Theol. Jahrb. 1856, S. 268; Dillmann PRE[2] 12, 351; Beer, Volz, Martin, Bertholet, Charles (1912).

[2] Alte Verszählung!

[3] Man hat darauf hingewiesen, daß sie öfters als solche bezeichnet werden, die „den Namen des Herrn der Geister verleugnen" (Köstlin, Beer S. 231, Martin p. XCVII). Deshalb können sie jedoch sehr gut Heiden sein, was ein Blick auf Esr 7 37 lehrt. Leugnen = nicht anerkennen. — Die Stelle 46 8, die von Köstlin und Beer geltend gemacht wurde, kommt nach dem besseren Texte (s. Flemming, Charles) nicht mehr in Betracht.

[4] Diese sind dagegen mit Wahrscheinlichkeit in den „anderen" zu finden, die 50 2f. beim Erleben des Sieges der Gerechten Buße tun und gerettet werden, aber freilich keine Ehre erlangen. Die Deutung dieser „anderen" von den mittelmäßigen Juden (Volz S. 21) fällt demnach weg; auch gehört die „Zwischensorte" in die Detailberechnungen der rabbinischen Kasuistik, nicht in die Apokalyptik, die nur mit Gläubigen und Gottlosen rechnet. Ebenso unrichtig ist die Meinung von Charles, „die anderen" seien die Völker. Freilich könnten sie die gegen Israel nicht feindlichen Heidenvölker sein (vgl. Bar 72), das wäre aber doch wohl deutlicher gesagt worden.

Den Untergang dieser heidnischen Gegner verkünden nun die Bilderreden auf jeder Seite. Ihre Vertreibung aus dem Land der Frommen wird 41 45 5f. 53 2 geweissagt; der Schilderung des Falles der Könige und Mächtigen sind die Kap. 46 48 8ff. 53 62 63 gewidmet; das Verschwinden der vier Weltreiche wird Kap. 52, die Rache für das Blut der Heiligen Kap. 47, das Unheil der Sünder und der Sieg der Frommen Kap. 50 verheißen. Die Bedrückung der Heiden ist also für die Bilderreden die Not, aus der sie die Befreiung verkünden; eine andere Not wird nicht erwähnt. Schon dadurch wird es wahrscheinlich, daß die Bestrafung der Scharen Azazels Kap. 54f. eine Verlängerung der so gezogenen Linie darstellt. — Es kommt weiter hinzu der Parallelismus zwischen der Bestrafung der Könige und Mächtigen in Kap. 53 und der Verdammnis der Scharen Azazels Kap. 54; auch formell stimmt die Darstellung beider Akte genau überein (vgl. besonders 53 3–5 mit 54 3–6[1]). Diesem Parallelismus entspricht am besten die Auffassung, daß Kap. 53 die Vernichtung der menschlichen, Kap. 54 die der übermenschlichen Vertreter des Heidentums beschreiben will. — Für unsere Auffassung der „Scharen Azazels" fällt endlich auch 55 4 ins Gewicht. Denn bei ihr erklärt sich, warum hier bei den Königen und Mächtigen ein so lebhaftes Interesse für das Schicksal Azazels und seiner Scharen vorausgesetzt wird. Die Könige müssen sehen, wie die auf ihrer eigenen Seite stehenden Geistermächte gerichtet (= bestraft) werden, und es wird ihnen dadurch klar, daß ihre eigene Herrschaft endgültig dahin ist. Daß aber etwa die Schadegeister vernichtet würden, wäre für sie nichts Unheimliches oder Unwillkommenes. — Ob die Scharen Azazels Engel oder Dämonen sind, läßt sich aus den Bilderreden nicht ersehen[2], ist aber in diesem Zusammenhang, wo es nur auf ihren heidnischen Charakter ankommt, von geringerer Bedeutung[3].

---

[1] 54 2 ist offenbar zu streichen, da Kap. 53 die Strafe der Könige schon dargestellt hat (so auch Appel, Die Komposition des äthiop. Henochbuches. Beitr. z. Förderung chr. Theol. X, 3, 1906).

[2] Die noachische Stelle 67 4, die auf Kap. 54 ausdrücklich Bezug nimmt, nennt sie Engel.

[3] Wenn es 54 6 von den Scharen Azazels heißt, daß sie dem Satan untertan geworden sind, so muß der Text hier korrupt sein; denn neben Azazel kann ein anderes Oberhaupt nicht stehen. In diesem Einschub oder dieser Änderung spricht sich die spätere Anschauung aus, für die nur der Satan und kein anderer als Oberhaupt der bösen Geister in Betracht kam. Die Bilderreden kennen Satane (40 7) als Ankläger der Frommen, und nur diese Eigenschaft ist in dieser Schrift für den Satan oder die Satane anzunehmen. Daß sie auch die Verdammten bestrafen, wie Dillmann, Das Buch Henoch 1853, S. 147, und Beer zu 40 7 annehmen (auch Couard S. 69, Bousset S. 384,

Auch andere Apokalypsen verkünden eine eschatologische Bestrafung der im Heidentum verehrten Geistermächte, seien es nun Dämonen, Engel oder Götter, jedoch ohne diese Mächte zu einer unter einem Oberhaupt stehenden Einheit zusammenzufassen. Diese Schriften sind die jesajanische Apokalypse (Jes 24 21), die Zehnwochenapokalypse (Hen 91 15: Bestrafung der Engel), die Vision der 70 Hirten (Hen 90 22f. 25), slav Hen (2 2; hier wird von dem Untergang der Götter gesprochen). Das Fehlen der Zusammenfassung ist ein untergeordneter Punkt; die Hauptsache ist, daß wir hier offenbar dieselbe Anschauung treffen, die die Ass. Mos. und die Bilderreden des Henoch bieten, nämlich, daß die hinter dem Heidentum stehenden übersinnlichen Mächte in den Untergang der Heidenvölker mit hineingezogen werden. Besonders in der Vision der 70 Hirten, wo die „Hirten" offenbar die Götter, Engel oder Dämonen des Heidentums darstellen sollen, wird es durch die Verteilung dieser 70 Hirten auf die vier Weltreiche ganz klar, daß sie nichts als die übermenschlichen Vertreter der Heidenvölker sein können. Es wird wohl keiner bezweifeln, daß auch das „Heer des Himmels in der Höhe", das Gott nach Jes 24 21 in den letzten Tagen heimsuchen wird, in gleicher Weise zu beurteilen ist. Die Bestrafung der Hirten oder des Heeres des Himmels bildet nun eine deutliche Analogie zu der Bestrafung der Scharen Azazels in den Bilderreden, des Teufels in der Ass. Mos., und aus dieser Analogie gewinnen wir eine abschließende Bestätigung unserer Auffassung der letztgenannten Schriften.

Außer den Apokalypsen kommen die Jubiläen in Betracht. Wir haben schon gesehen, daß diese Schrift die bösen Geister als Urheber des Heidentums ansieht. An der Spitze der Geister steht hier Mastema (10 11 Satan). Er spielt nun allerdings bei zwei Gelegenheiten (17 16 bis 18 12 und 48 15–18) deutlich die Rolle des alttestamentlichen Satans; es ist aber nur natürlich, daß er in seiner neuen Würde als Fürst der bösen Geister sein altes Wesen nicht verleugnet, um so mehr, als beide Rollen in der Feindschaft gegen die Frommen (= Israel) einen Einheitspunkt haben. Man kann aber nicht (mit Bousset S. 383) sagen, daß er wesentlich der alttestamentliche Satan sei[1]. Wichtiger erscheint seine

Volz S. 273), beruht auf einer falschen Identifikation der Satane mit den Strafengeln (53 3 56 1), die aus 53 3 gewonnen wird. Auch hier (53 3) wird die Nennung Satans auf Textfehler oder Änderung beruhen; denn der Satan ist hier ganz überflüssig und unverständlich; die Marterwerkzeuge, die die Strafengel zurechtmachen, sollen sie natürlich selbst gebrauchen, und die Strafengel selbst sind Engel Gottes (wie im Talmud, vgl. S. 178).

[1] Jubil 49 2 vollstrecken „die Streitkräfte Mastemas" die Tötung der ägyptischen Erstgeborenen (irrtümlich vergleicht Bousset aaO. dies mit dem Auftreten Satans in

Würde als Oberhaupt der bösen Geister (10 8 11 4 19 28). Daraus erklärt sich sein Fürstentitel, mit dem er fast immer genannt wird; denn wie die bösen Geister die Stelle der heidnischen Götter einnehmen und also auch die Macht derselben als Herren des Heidentums geerbt haben, so liegt diese Macht in ihrer höchsten Potenz in der Hand ihres Oberhauptes (vgl. 10 8). Mit vollem Recht heißt Mastema deshalb Fürst, ganz wie in Dan (10 13 19) und im Talmud[1] dieser Titel den himmlischen Vertretern der Heidenvölker beigelegt wird, und wie der Teufel Joh 12 31 u. ö. *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου* genannt wird. — Wie gewöhnlich der heidnische Götzendienst auf Verführung der Dämonen zurückgeführt wird, so wird an einer Stelle (11 4 f.) dies Interesse dem Mastema selbst zugeschrieben. Es ist deshalb klar, daß Mastema, insofern er als Oberhaupt der Dämonen auftritt, der Fürst des Heidentums, der Gott der Völkerwelt ist. Als solcher soll er einmal gerichtet (= gestürzt) werden 10 8. —

Ganz anders als in den bisher besprochenen Schriften liegt die Sache in den Test. XII Patr. Die eschatologischen Stücke erwähnen die Besiegung Beliars (Levi 18 12 Dan 5 10), seiner Geister (Sim 6 6 Levi 3 3) und Diener (Benj 3 8), und zwar ohne Beziehung auf das Heidentum; alle diese Stellen sind jedoch, mit Ausnahme von Levi 3 3, ausgesprochen christlich. Aber auch in den nicht eschatologischen und nicht ausgesprochen christlichen Stücken steht Beliar (ein paarmal der Satan oder der Teufel) an der Spitze einer Anzahl böser Geister (*πνεύματα πονηρά, τῆς πλάνης, τοῦ Βελίαρ*, alles sehr oft; einmal *πν. ἀκάθαρτα* Benj 5 2), deren Anzahl Rub 3 auf sieben angegeben wird; diese Beschränkung ist aber willkürlich und wird sonst in der Schrift ignoriert, ohne daß daraus auf Unechtheit des Stückes Rub 3 zu schließen wäre (dagegen ist Rub 2 3—3 2 mit Charles für Interpolation zu halten). Diese Geister nun haben mit dem Heidentum nichts zu schaffen[2], sie sind auch etwas ganz anderes als die Schadegeister und Naturdämonen des populären Aberglaubens; sie sind überhaupt kaum mehr wirklich konkrete Gestalten, sondern eher bloße Personifikationen der verschiedenen sündigen Neigungen. Als solche Geister werden nämlich genannt: *τὸ πνεῦμα τῆς πορνείας* (von

der Chronik). Da aber Mastema sonst in der Auszugsgeschichte der Jubiläen tatkräftig für die Ägypter eintritt, und andererseits die Tötung der Erstgeburt 49 4 „den Streitkräften Gottes“ zugeschrieben wird, muß „Mastema“ 49 2 Textfehler sein.

[1] Vgl. Bacher, Tann. 2, 164; Pal. Amor. 1, 5. 249. 415. 464. 471 u. ö. Dagegen hat der rabbinische שר העולם, den Grimm (Lexikon s. v. *ἄρχων*) vergleichen will, nichts Satanisches an sich, wenigstens an den drei Stellen nicht, an denen er bei Bacher, Pal. Amor. (1, 85. 2, 427. 525) vorkommt.

[2] Vgl. allerdings, wie in den fast identischen Sätzen Sim 5 3 und Rub 4 6 *Βελίαρ* und *τὰ εἴδωλα* einander entsprechen.

dem es heißt: *ἐν τῇ φύσει καὶ ταῖς αἰσθήσεσιν ἔγκειται*) — *πν. ἀπληστείας γαστρός* — *πν. μάχης ἐν τῷ ἥπατι καὶ ἐν τῇ χολῇ* — *πν. ἀρεσκείας καὶ μαγγανείας* — *πν. ὑπερηφανείας* — *πν. ψεύδους* — *πν. ἀδικίας* (Rub 3). — „Im Wein" sind weiter vier böse Geister: *πν. ἐπιθυμίας, πυρώσεως, ἀσωτίας, αἰσχροκερδίας* (Juda 16 1). Ferner kommen vor: *πν. τοῦ μίσους, τῆς ὀργῆς, τοῦ φθόνου, τοῦ ζήλου.* — Die Weise, wie hier alle möglichen seelischen Affekte[1] auf je ihren besonderen Geist zurückgeführt werden, und noch mehr die Verbindung von pneumatologischer und physiologischer Begründung der sündigen Dispositionen, zeigen, daß die Geister keine selbständigen Wesen sind. Andererseits sollen sie doch die Realität teuflischer Einflüsse auf das menschliche Seelenleben zum Ausdruck bringen. Die Geister selbst sind Abstraktionen, ihr Herr ist aber keine Abstraktion. Statt *τὸ πνεῦμα τοῦ μίσους* spricht Gad 5 1 vom *ἰὸς διαβολικός* („der Haß füllt das Herz mit teuflischem Gift"), und darin dürfte die wirkliche Idee des Verfassers sich kundgeben[2]. Wie man nun über die Geister denken will, fest steht jedenfalls, daß Beliar mit der Sünde in engste Verbindung gebracht ist. Allerdings ist er nicht der Urheber der Sünde im Menschen; die sündigen Neigungen sind des Menschen eigenstes Eigentum, werden aber durch Beliar irgendwie beeinflußt und verstärkt; wenn der Mensch ihnen nachgibt, begibt er sich unter die Herrschaft Beliars, der dann im Seelenleben des Menschen herrscht (so jedenfalls nach Rub 4 11: *ἐὰν γὰρ μὴ κατισχύσει ἡ πορνεία τὴν ἔννοιαν ὑμῶν, οὐδὲ ὁ Βελίαρ δύναται κατισχῦσαι ὑμῶν*).

Mit der hier dargelegten Anschauung stehen die Testamente in der jüdischen Literatur der uns interessierenden Zeit ganz allein (vgl. oben S. 169). Da die Abfassungszeit der Testamente nichts weniger als sicher ist, lehnen wir es ab, isolierte Anschauungen dieser Schrift für das Judentum der neutestamentlichen Zeit zu verwerten. Darin sind wir um so mehr im Recht, als diese Anschauungen auch dem älteren Rabbinismus fremd zu sein scheinen. Ich urteile wesentlich nach dem bei Bacher sich findenden Material und fasse die Beobachtungen in folgende Sätze zusammen.

[1] Nicht nur die schlechten; sondern den schon genannten Geistern treten *πνεῦμα ἀγάπης* (Gad 4 7), *πν. ἀληθείας* (Juda 20 1 5), *πν. χάριτος* (Juda 24 2), *πν. συνέσεως κυρίου* (Levi 2 3), *πν. συνέσεως καὶ ἁγιασμοῦ* (Levi 18 7) gegenüber.

[2] Vgl. Köberle, Sünde und Gnade, S. 559 f. Mit Recht hebt übrigens Köberle hervor, daß die Geister bisweilen etwas konkreter dargestellt werden; aber die Kategorien, die er für das Verständnis der Geisterlehre dieser Schrift anwendet, nämlich Geist als unpersönliche Kraft (wie im AT) und als persönliches Wesen, reichen doch nicht zu. Das alttestamentliche Vorbild bedingt nur die Darstellungsweise, nicht die Anschauung; denn die Geister sind keine von außen kommenden Kräfte.

Satan tritt nicht auf als Haupt eines bösen Reiches, sondern ist etwas für sich, wie im AT. Er wird nämlich erstens mit den irdischen Schadegeistern, den Mazziqin, in keine Verbindung gesetzt. Weber, der dies behauptet (S. 243, 1. Ausg.), führt als Beweis nur Schemoth rabba Kap. (= Parasche) 20 an; er hat wohl dabei eine in der Übersetzung von Wünsche S. 159 sich findende Stelle im Auge, die nur das enthält, daß der Satan vermöge spezieller göttlicher Vollmacht Menschen schädigen kann; das ist aber z. B. schon in Hiob der Fall und beweist für seine Verbindung mit den Mazziqin nichts[1].

Zweitens hat der Satan mit den himmlischen Vertretern der heidnischen Völker nichts zu schaffen. Die Heidengötter erscheinen im Rabbinismus nicht als Dämonen, sondern als Engel (vgl. Bacher, Pal. Amor. 1, 415. 2, 272. 462); daneben findet sich einmal (ibid. 2, 316) die Anschauung, daß der Götzendienst ein Kultus der Schedim (die einen Teil der Mazziqin bilden) sei; vgl. auch 2, 293 eine etwas andersartige Anschauung[2].

Drittens sei erwähnt, daß der Satan auch nicht mit den Engeln des Verderbens (מלאכי חבלה) zusammengebracht wird. Diese Engel darf man nicht mit den Dämonen zusammenwerfen[3]; sie sind Engel, wie sie auch Engel heißen, und zwar sind sie Engel Gottes, die er ausschickt, seinen strafenden Willen zu vollstrecken[4]. Freilich scheint diese ihre Wirksamkeit auf ihren Charakter einen unheilsamen Einfluß ausgeübt zu haben, so daß das Schädigen ihre Lust geworden ist[5].

Der Satan scheint es besonders auf die Frommen abgesehen zu haben; die will er ins Verderben stürzen. In diesem Interesse finden die

---

[1] Einmal (Bacher, Pal. Amor. 2, 516) erscheint ein „Herr der Geister" (רבהון דרוחיא), nichts deutet aber an, daß er mit dem Satan zu identifizieren wäre.

[2] Es gibt also auf den hier erwähnten Punkten einen deutlichen Unterschied zwischen der pseudepigraphischen Literatur und dem Rabbinismus. Aus einem bewußten Bestreben der Rabbinen, zur reinen biblischen Lehre zurückzukehren, will Hamburger diesen Unterschied erklären (II, S. 280).

[3] Das scheint allerdings sehr üblich zu sein. Für Kohut, Jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus (Abhandl. f. d. Kunde des Morgenl. Bd. 4, 1866, Nr. 3) S. 58f., ist mal'ake habala nur ein Beiname der Schedim. Ebenso für Hamburger aaO. Auch Bacher rechnet (Tann. 1², 358) einen Ausspruch über diese Engel als dämonologischen Satz.

[4] So richtig Weber S. 166f. — Vgl. Bacher, Tann. 1², 358 (sie ziehen im Gefolge Gottes einher); Pal. Amor. 1, 162. 322 (die ihnen hier beigelegten Namen: אף, חמה, קצף usw. bezeichnen sie als Träger des Zornes Gottes); 1, 330.

[5] Vgl. den Ausspruch Bacher, Tann. 1², 358. — „Böse Engel" heißen sie ibid. 2, 300, aber böse ist = schadhaft.

drei Tätigkeiten, die ihm zugeschrieben werden[1], das Verführen, das Anklagen und das Töten (oder überhaupt das Schädigen), ihre Einheit. Am häufigsten wird nur der anklagenden Tätigkeit gedacht. In Bachers Agada der Tannaiten erscheint Satan als Verführer nur in ein paar späten Legenden (1^2, 277. 384). In der Agada der paläst. Amor. wird 1, 354 der Ausspruch angeführt: „Der Satan, der jeser ra und der Todesengel sind identisch" — ein Satz, der stark nach theologischer Systematik schmeckt und isoliert dasteht. Dies ist alles, was die in den genannten Schriften gebuchte Agada über den Satan als Verführer aufzuweisen hat. Von großer Wichtigkeit kann der Gedanke der satanischen Verführung also kaum gewesen sein, er existierte aber doch und spielte vielleicht im niederen Volksglauben eine größere Rolle als für die Rabbinen. Indessen, was hier Verführung des Satans genannt wird, unterscheidet sich charakteristisch von dem, was wir darunter verstehen möchten, sowie von der Anschauung der Test. XII Patr. An unmittelbare geistige Einwirkung aufs Innenleben des Menschen ist dabei nicht gedacht, sondern Verführung heißt das Herbeiführen einer äußeren, die Sünde nahelegenden Situation. So erscheint der Satan bald als schöne Frau, um die Lüste zu erregen, bald in Gestalt eines Bettlers, um durch Unverschämtheit die Barmherzigkeit auf die Probe zu stellen (Weber 243, wo weitere Beispiele). Oder: Bathseba ist während des bekannten Badens durch einen Weidenkorb gedeckt, Satan erscheint als Vogel, nach ihm schießt dann David einen Pfeil, der aber den Korb trifft und umstülpt; dadurch wird Bathseba den Blicken Davids ausgesetzt (Sanh. 107a). Die Verführung ist also eigentlich ein Prüfen, auf die Probe Stellen, deshalb der Name *ὁ πειράζων*. Der Unterschied von der Anschauung der Testamente beschränkt sich nicht auf diesen Punkt, sondern noch wichtiger ist, daß der Satan nicht im eigenen Interesse handelt; es ist gar keine Rede davon, daß der Satan die Menschen an sich reißen will, sie zu seinen Dienern und Untertanen machen will; er tritt nicht als Haupt eines bösen Reiches, als Feind und Rivale Gottes auf. Er vertritt nicht das böse Prinzip, die schlechten Begierden und Gedanken stammen nicht von ihm; man kann vielleicht nicht einmal sagen, daß er die Frommen Gott abspenstig machen will, obgleich es so scheinen kann.

In der Tat ist nämlich die Satansvorstellung der Rabbinen von der des AT nicht wesentlich verschieden. Er ist im AT nicht nur der Ankläger, sondern auch der Verführer, in Hiob besteht die verführende

[1] Vgl. den zusammenfassenden Ausspruch Bar. Baba bathra 16a, zitiert von Köberle, Sünde und Gnade, S. 472 (wo jedoch 15b statt 16a angegeben wird).

(oder vielmehr prüfende) Tätigkeit in dem Heraufführen des Unglücks, das geeignet ist, den Hiob zum Abfall zu bringen. — Im AT wie im Talmud steht der Satan nun auf Gottes Seite; er ist ein Vertreter der Feindschaft, die die abstrakte göttliche Gerechtigkeit für die Frommen bedeutet; er vertritt die göttliche Gerechtigkeit nicht nur in ihrer Strenge[1], sondern noch mehr in ihrer Einseitigkeit, d. h. die Gerechtigkeit, die von jedem Wohlwollen gegen die Menschen abgelöst ist, deren einziges Interesse es ist, sich selbst voll auszuwirken und durchzusetzen, die deshalb darauf bedacht ist, jede Sünde aufzuspüren und sie ohne Nachsicht zu bestrafen, aber auch die vermeintlich Schuldlosen, also die Frommen, auf ihren wirklichen Gehalt ernstlich zu prüfen. Diese drei Momente, denen die drei Tätigkeiten des Satans entsprechen, stellen sich sachgemäß von selbst ein[2]. Was speziell das Prüfen der Frommen angeht, so sollte diese eine uninteressierte sein; ein Verführen konnte dasselbe nur mit Rücksicht auf einen schlechten Ausgang genannt werden, und auch dann nur als Bezeichnung des faktischen, nicht des bezweckten Erfolges. Aber wenn nun jene Idee der abstrakten Gerechtigkeit in einem selbständigen Wesen verkörpert wurde, dann war es wohl unvermeidlich, daß man es von dieser Idee beherrscht dachte; daraus erklärt sich, weshalb der Satan mit einer gewissen Freude seines traurigen Amtes waltet[3]; es wird seine Lust, Fehler aufzuspüren, und — Sünden zu veranlassen: die Prüfung des Menschen schlägt in gewollte Verführung um. So wird die göttliche Gerechtigkeit zum teuflischen Unrecht! Dies betrifft aber nur den Charakter des Satans und ändert vorläufig nichts daran, daß er im Auftrage Gottes wirkt. Seine ursprüngliche enge Verbindung mit Gott macht es unmöglich, daß er so leicht der Feind Gottes wird. Er ist von Anfang an ein Feind der Frommen, aber nicht der Frömmigkeit. Er ist ein notwendiges Glied der göttlichen Weltordnung.

§ 22. Das eschatologische Gericht.

Das Gericht Gottes ist ein Bild. Wie die irdischen Herrscher und Mächtigen zugleich die Gerichtsbarkeit über die Menschen ausübten, so

[1]) So Smend, Alttestamentl. Religionsgesch.[2], S. 401: „ursprünglich eine Personifikation der richterlichen Strenge Gottes". Dieser Bestimmung entspricht, daß Smend im ursprünglichen Satan nur den von Gott bestellten Ankläger sieht, und in der versuchenden und verführenden Tätigkeit eine Weiterbildung in der Richtung der Vorstellung vom Satan als einem erklärten Feinde der Frommen und der Frömmigkeit wahrnimmt (S. 403).

[2] Der Satan ist Polizeispion (und zwar agent provocateur), Angeber und Henker. Kein Wunder, daß er gehaßt wurde!

[3] Vgl. auch Schultz, Alttestamentliche Theologie[4], S. 658.

war der oberste Herr und König der Welt zugleich ihr Richter. Daß Gott König ist, und daß er Richter ist, sind zwei ziemlich gleichdeutige Bilder. Höchstens könnte man sagen, daß das erste Bild mehr das ruhende Verhältnis Gottes zur Welt, seine Stellung und Würde, bezeichnen kann, während das andere immer sein aktives Verhältnis ausdrückt, seine Wirksamkeit gegenüber der Welt oder genauer der Menschenwelt, also seine Lenkung der Weltgeschichte. Das Gericht Gottes ist deshalb gar nicht nur ein eschatologischer Begriff; die Weltgeschichte verläuft in einer Reihe göttlicher Gerichte, und diese Gerichte sind ausschließlich Strafgerichte[1]; die großen Katastrophen in der Völkerwelt oder im Leben der einzelnen, das sind die Gerichte. So ist z. B. die Einnahme Jerusalems durch Pompejus im Jahre 63 ein Gericht Gottes über Israel (PsSal 2), aber desselben Pompejus' schmählicher Tod durch Mörderhand ist das Gericht Gottes über ihn, weil er den Gott Israels nicht geachtet hatte (PsSal 2 26 30 32). Das eschatologische Gericht ist nur ein Einzelerweis dieser allgemeinen richterlichen Wirksamkeit Gottes, dem Begriff nach in nichts von seinen anderen Gerichten verschieden.

Das eschatologische Gericht ist zunächst eine Strafe über die Feinde Israels, die Heiden, und bezweckt, ihre geschichtliche Machtstellung zu brechen. Es besteht demgemäß in einer entscheidenden Niederlage, die ihnen von Gott zugefügt wird. Von Höllenqualen ist nicht die Rede, sondern von einer Vertilgung von der Erde, von einer großartigen Niedermetzelung. Die Mittel dazu zu bestimmen, blieb Gott überlassen; der Apokalyptiker durfte sich aber den Hergang ausmalen, wie er wollte. In einfachster Weise dachte man sich das Schwert der Juden als das Mittel. Schon einmal hatte Gott sich dessen bedient, um die Macht eines Weltreiches zu demütigen; warum sollte es nicht noch einmal geschehen können? Auch die jüdischen Aufstände beweisen, was das Volk von sich selbst hielt. Neben dem Schwert der Juden standen Gott viele andere Mittel zu Gebote; äußere Feinde konnten das herrschende Weltreich schwächen (z. B. Bar 70 7), innere Kämpfe zwischen den Feldherren ihm seine Kraft rauben[2]. Außer durch solche natürliche Vermittelung konnte man sich die Vernichtung der Feinde auch durch ein ganz wunderhaftes Eingreifen Gottes, durch Erdbeben, Feuer vom Himmel usw.[3] herbeigeführt denken. Die Spitze dieses Supranaturalismus ist, daß das bloße Wort Gottes (oder des Messias) die Feinde verweht. Aber bei den natürlichen Vermittelungen blieb es doch dabei, daß die

[1] „Richten" heißt also teils strafen, teils herrschen.
[2] Vgl. oben S. 8. — [3] Vgl. überhaupt Bousset S. 254.

Befreiung von den Feinden ein Werk Gottes war; so ist es z. B. Gott, der die Feinde zur Torheit des gegenseitigen Mordens verleitet, er kehrt das Schwert des einen gegen den anderen. Umgekehrt sollte die Schilderung eines wunderbaren Hergangs die geschichtliche Vermittelung keineswegs ausschließen, sondern allein die göttliche Kausalität zum Ausdruck bringen. Auf jeden Fall ist eine gewaltsame Vernichtung, sei es im Kampf, sei es durch Naturkatastrophen, gemeint.

An diesem Charakter des Gerichts ändert es nicht im geringsten, daß das Gericht in forensischer Form gezeichnet wird: Richterstühle werden aufgestellt, Bücher aufgeschlagen und die Anklagepunkte daraus vorgelesen, dann vielleicht auch ein Verhör, von einer strafenden Gerichtsrede Gottes beschlossen, endlich die Exekution (alle Züge stehen nie beisammen). Unbegreiflicherweise will man hierbei eine höhere Gerichtsvorstellung erblicken, wo die einzelnen, wie man mit vermeintlicher Selbstverständlichkeit (vgl. Bousset S. 296 ob.) annimmt, nach ihren Taten beurteilt werden. Es ist aber unzulässig, das Gericht als kriegerische Aktion und das Gericht als forensischen Akt einander gegenüberzustellen, als wären es zwei verschiedene Vorstellungen vom Gericht. Eines verhält sich zum anderen wie die Sache zum Bild. Das Gericht ist immer forensisch, weil es immer ein Bild ist; die Sache ist immer eine gewaltsame Niederwerfung der Feinde. Es handelt sich bei dem Bild des Gerichts nur um ein Mehr oder Weniger: schon das einfache Wort Gericht drückte die Idee aus, daß Israel auf die Gerechtigkeit und die Macht des Weltrichters hoffen durfte; aber das religiöse Bild des Gerichts konnte nun als schriftstellerisches Motiv verwendet werden, und das allein ist das Interesse, das zur weiteren Ausführung des Bildes treibt. — In einer bestimmten Form ist (für die spätere Zeit) auch die kriegerische Aktion bildlich, nämlich wenn Gott selbst in den Kampf zieht. Zwar mag es nicht zufällig sein, wenn man dem Bild des göttlichen Kriegshelden jenes andere Bild des göttlichen Richters vorgezogen hat[1]. Es ist indessen nicht die Vorstellung, die sich vergeistigt (so Bousset S. 295), sondern es ist das erhabenere Bild gewählt; ein Wort des Richters genügt, um die Entscheidung herbeizuführen, und wenn die Heiden (und ihre Götter[2]) vor dem Richterstuhl Gottes erscheinen, wird ihre absolute Unterlegenheit viel wirkungsvoller dargestellt, als wenn Gott und sie in offenem Kampf sich als zwei Parteien gegenübertreten.

Der entscheidende Unterschied zwischen dem jüdischen und dem unsrigen Gerichtsgedanken ist, daß im Judentum das Gericht die Erlösung

[1] S. oben S. 10 f. — [2] So z. B. Hen 90 25.

Israels oder der Frommen von der Bedrückung ihrer Feinde zum Zweck hatte, also nicht nur der göttlichen Gerechtigkeit, sondern auch menschlichen Interessen, und zwar den Interessen der Partei der Frommen, dienstbar war (das Gericht ist Heilsgericht, und es ist Parteigericht), während es für uns das Urteil Gottes über jeden einzelnen und alle einzelnen Menschen aussprechen will. Für das Judentum will das Gericht den Unrecht Leidenden zu ihrem Recht verhelfen, für uns will es nur einen Sachverhalt konstatieren. Die im Christentum zum Abschluß gekommene Entwickelung soll nun — so behauptet man — schon im Judentum ihren Anfang genommen haben, hier aber auf dem halben Wege stehen geblieben sein. Auch mit dieser Reservation ist aber die Behauptung abzulehnen. Als erster Punkt kommt für die Frage in Betracht, ob vielleicht nicht nur die Gottlosen, sondern auch die freizusprechenden Frommen die Objekte des Gerichts bilden. Wenn nämlich das Gericht nur Gottlose trifft, sieht es doch zu sehr nach einem Parteigericht aus. Volz (S. 85 f.) führt eine stattliche Anzahl „Hauptstellen" für das allgemeine Gericht an, hat aber hier Passendes und Unpassendes zusammengesucht. Mehrere derselben müssen schon deswegen gestrichen werden, weil dem Zusammenhang nach klar genug nur ein Gericht über Gottlose ins Auge gefaßt ist: Hen 1 7 22 13 27 3 Jub 5 13 ff. (vgl. v. 10 f.) TestBenj 10 8 f.[1] Levi 4 1. — Esr 7 33 ff. erwähnt als Gerichtsobjekte nur die Völker, die alle schuldig sind. Esr 7 105 14 35 Bar 54 21 42 7 und ähnliche Stellen gehören nicht hierher; denn darum handelt es sich nicht, daß die künftige Vergeltung doppelseitig ist, den einen Strafe, den anderen Belohnung bringt; das gehört selbstverständlich in jede Eschatologie. Ein Gericht über die Frommen wird nur an den unmaßgeblichen Stellen Sib 4 40 ff.[2] und sl. Hen 46 3 deutlich ausgesprochen. — Die Nennung der Frommen als Gerichtsobjekte ist übrigens für eine Individualisierung des Gerichtsgedankens nicht endgültig beweisend; denn in der bildlichen Darstellung konnte die Gerichtsszene so ausgeführt werden, daß die bedrückten Frommen und die gottlosen Gewalthaber einander als Parteien gegenübertreten. Die eigentlich entscheidende Frage ist vielmehr, ob das Gericht im Interesse der Frommen geschieht. Legt man diesen Maßstab an, dann muß man ferner auch Bar 50 f. streichen, denn aus 51 5 schaut die Parteistellung deutlich heraus. Daß das Gericht für Esra ein von den Frommen ersehntes Erlösungsgericht ist, geht aus 5 40 43 6 19 und anderen Stellen unzweifelhaft hervor;

[1] Israel und die Heiden werden nach dieser Stelle beide ein verwerfendes Urteil empfangen: ihnen gegenüber stehen aber die Christen.

[2] Vgl. S. 19 ff.

es ist deshalb unwahrscheinlich, daß eine andere Vorstellung in dem dunklen Spruch 5 42 vorliegen sollte. Ein paarmal tritt bei Esra (z. B. 7 69) der eigentümliche Zug hervor, daß Esra darüber verzweifelt ist, daß die Menschen ins Gericht müssen. Das bedeutet aber nicht, daß er, der Fromme, ebensogut wie die Sünder gerichtet werden soll, sondern daß er sich selbst zu den Sündern rechnet und ihm als Sünder das Gericht bevorsteht; so wird die Sache ausdrücklich bezeichnet: 7 76 8 47f. Was aber davon zu halten ist, haben wir oben S. 158ff. dargelegt. Mit einer Unsicherheit über das eigene Heil oder einem Zittern vor dem Gericht[1] hat das nichts zu tun[2].

An dem kollektivistischen Charakter des Gerichts kann am allerwenigsten die forensische Zeichnung des Gerichtsbildes etwas ändern. Die Bücher, die aufgeschlagen werden, enthalten nämlich nicht, wie Bousset (S. 296) annimmt, die Sünden aller einzelnen, sondern die Mißhandlungen und Gewalttaten, die die heidnischen Herren an Israel geübt haben (Hen 89 61–64). Deshalb werden Esr 7 37 „die Völker" gerichtet. Diesen Ausdruck mit Volz (S. 32) von der Summe der einzelnen „Heiden" zu verstehen, ist kein Vorteil; denn sie werden samt und sonders als schuldig betrachtet, und warum wären daher nur die heidnischen Individuen als Sünder anzureden? Das beste Beispiel davon, daß die Völker als solche gerichtet werden, bietet die bei Weber S. 376 f. zitierte große Gerichtsrede Gottes an die verschiedenen mit Namen benannten Nationen.

Nicht einmal als Gericht über Israel, innerhalb dessen es zwischen Frommen und Gottlosen scheiden wird, dient das eschatologische Gericht dem Individualismus. Es ist natürlich nicht zu leugnen, daß im Judentum eine Individualisierung der Religion angefangen hat. Sie drückte sich zunächst in dem Gedanken aus, daß jedem einzelnen schon in diesem Leben vergolten würde. Als sich dieses Postulat den Denkenden als haltlos erwies, fand man die Vergeltung der Frommen durch die Auferstehung, die der Gottlosen durch die Verweigerung dieser Gnade, später noch durch Höllenqualen, verbürgt. Auch vom Gericht konnte man in diesem individualistischen Gedankenkreis reden, man dachte dabei an Unglück und Leiden (wie Krankheit, früher oder plötzlicher Tod, Verlust des Besitzes o. ähnl.), wodurch wirklich die einzelnen Gottlosen getroffen

[1] So Gunkel, Einl. (bei Kautzsch) S. 338.

[2] An diesen Zug erinnert sehr, was über Jochanan b. Sakkai berichtet wird. Auf seinem Todeslager habe dieser gesagt: „Vor mir liegen zwei Wege, der eine zum Gan Eden, der andere zur Gehenna, und ich weiß nicht, auf welchem man mich führen wird" (b. Berach. 28b). Das ist doch offenbar dieselbe Selbsterniedrigung wie bei Esra.

werden. Darin zeigte sich die richtende (= strafende) Gerechtigkeit Gottes. Die belohnende Vergeltung, die bisweilen den Frommen in diesem Leben zuteil wurde, nannte man nicht Gericht, wohl weil sie gewöhnlich nicht in bestimmten Einzelereignissen, sondern gerade in dem Gegenteil davon, in einem ruhigen Leben, hervortrat. — Das eschatologische Gerichtsgewitter dagegen war, auch insofern es sich über dem auserwählten Volke entladen sollte, entschieden ein Kollektivgericht. Wie es zwischen den beiden Parteien Juden und Heiden entscheiden sollte, so auch innerhalb Israels zwischen der Partei der Frommen und der der Abtrünnigen. Es sollte die Gesamtheit der Frommen von der Bedrückung der mächtigen Gottlosen befreien, oder — wenn zuzeiten diese Bedrückung vielleicht nicht vorhanden war — die Herrschaft der Frommen für alle Zukunft sicherstellen, oder etwa vorbeugen, daß das Dasein der Gottlosen den Zorn Gottes von neuem reizen möchte, oder endlich für viele einfach ihre Rachsucht befriedigen. Daß in den Kämpfen oder Naturkatastrophen, die die Form des Gerichts bilden würden, genau alle Frommen verschont bleiben und genau alle Gottlosen weggerafft oder wenigstens schwer gedemütigt werden würden, stand nicht zu erwarten; darauf kam es auch nicht an. — Der Individualismus kommt also nicht im Gedanken an das künftige Gericht, sondern in der Hoffnung auf die Auferstehung zum Ausdruck.

Nach dem Zweck des Gerichts bemißt sich seine Ausdehnung. Der Zweck ist erreicht, wenn die Feinde Israels niedergeworfen werden, d. h. wenn ihre militärische Macht gebrochen wird. Die Vernichtung der Heere ist ein Gericht über „die Völker", die ja durch ihre Heere vertreten werden. Es sind aber ferner nur die Völker, die wirklich Israels Feinde sind, die in dieser Weise gerichtet werden müssen. Mit volkstümlicher Allgemeinheit kann es aber heißen, daß die ganze Erde oder daß alle Völker gerichtet werden, und begreiflicherweise treffen wir selten eine ausdrückliche Beschränkung der Ausdehnung des Gerichts; die Juden waren ja auch mit den meisten der in ihrem Gesichtskreis wohnenden Völker verfeindet. Dennoch ist es oft klar, daß der Verfasser nur an das herrschende Weltreich denkt, und Bar 72 beschränkt ausdrücklich die Vernichtung auf diejenigen Völker, die über Israel geherrscht und es gekannt haben. Auch der Chiliasmus zeugt für diese selbstverständliche Beschränkung, und ebenso fordert der Glaube, daß Israel in der Zukunft herrschen soll, das Vorhandensein von Untertanen.

In der Tat hat das Gericht somit nur eine recht beschränkte Ausdehnung. Den erhabenen Charakter eines Weltabschlusses erreicht es

bei weitem nicht. In der Weltgeschichte leitet es nur eine neue Epoche ein, der Strom der Geschichte fließt weiter, nur die Richtung ihres Laufes hat sich geändert. Das eschatologische Gericht wird sich den früheren großen Gerichten Gottes als neues Glied der Kette anschließen; es ist von ihnen nur darin verschieden, daß es noch zukünftig ist, und etwa auch noch darin, daß es das letzte werden soll: das war wenigstens das Postulat des Glaubens.

Abkürzungen.

a) In den Literaturhinweisen werden mit bloßem Verfassernamen zitiert

Beer, Das Buch Henoch (in: Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II, S. 217 ff.).

Bertholet, Biblische Theologie des Alten Testaments, Band II. 1911 (= Grundriß der theologischen Wissenschaften II, 2, 2).

Blass, Die sibyllinischen Orakel (Kautzsch II, S. 177 ff.).

Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (nach der 2. Ausgabe 1906 zitiert).

Charles, The Apocalypse of Baruch. London 1896.

Derselbe, The Assumption of Moses. London 1897.

Derselbe, The Book of Jubilees. London 1902.

Derselbe, The Testaments of the twelve Patriarchs. London 1908.

Charles 1893 = Charles, The Book of Enoch. Translated from Dillmann's Ethiopic Text etc. Oxford 1893.

Charles 1906 = Anecdota Oxoniensia, Semitic Series Part XI. The Ethiopic Version of the Book of Enoch etc. by R. H. Charles. Oxford 1906.

Charles 1912 = Charles, The Book of Enoch or 1 Enoch. Translated from the Editor's Ethiopic Text etc. Oxford 1912 (= 2. Ausgabe des Werkes von 1893).

Dalman, Worte Jesu I. 1898.

Dillmann, Das Buch Henoch, übersetzt und erklärt. 1853.

Fairweather, The Background of the Gospels. Edinburgh 1908.

Flemming, Das Buch Henoch. Äthiopischer Text. 1902 (= Texte und Untersuchungen herausgegeben von Gebhardt und Harnack, N. F. VII, Heft 1).

Derselbe (mit Radermacher), Das Buch Henoch. 1901 (= Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte, Band 5). — [Flemming gibt hier eine deutsche Übersetzung.]

Geffcken, Die Oracula Sibyllina. 1902 (= Griech. christliche Schriftsteller, Band 8).

Gressmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. 1905 (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von Bousset und Gunkel, Band VI).

Gunkel, Das vierte Buch Esra (Kautzsch II, S. 331 ff.).

O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2. Aufl.

Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. 1900.

Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten. Diss. 1903.

Martin, Le livre d'Henoch traduit etc. Paris 1906.

Rysse l, Die syrische Baruchapokalypse (Kautzsch II, S. 404 ff.).

Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I—III, 4. Aufl.

Violet, Die Esra-Apokalypse (IV. Esra). Erster Teil, Die Überlieferung. 1910 (= Griech. christliche Schriftsteller, Band 18).
Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. 1903.
Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie. 1880 (1. Ausgabe des Werkes).
J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Ausg. 1900.

Bacher Tann. = Bacher, Die Agada der Tannaiten. I. II.
Bacher Pal. Amor. = Bacher, Die Agada der palästinischen Amoräer. I—III.

ZatW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken.

b) In den Quellenzitaten:

Ass Mos = Die Himmelfahrt Moses.
Bar = Die syrische Baruch-Apokalypse.
Esr (auch 4 Esr) = Die Esra-Apokalypse[1].
Hen = Das äthiopische Henoch-Buch.
Hen astron = äth Hen 72—82.
Hen BR = Die Bilderreden Henochs (äth. Hen. 37—71).
Hen noach = noachische Stücke im äth Hen.
sl. Hen = Das slavische Henoch-Buch.
Jubil oder Jub = Das Buch der Jubiläen.
Ps Sal = Die Psalmen Salomos.
Sib = Die sibyllinischen Orakel.
Test. XII Patr. = Die Testamente der 12 Patriarchen. (Die einzelnen Testamente werden als Test Rub usw. zitiert.)

Über Ausgaben und Übersetzungen dieser Schriften gibt Schürer Auskunft (Geschichte des jüdischen Volkes III[4], 1909, § 32); seitdem ist erschienen 2. Auflage von Charles' englischer Übersetzung des äthiopischen Henoch (mit Anmerkungen) (1912), eine neue Ausgabe der Esra-Apokalypse durch Violet (1. Teil 1910), und: Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with introduction and critical and explanatory notes, ed. by R. H. Charles, Oxford 1913. I. II (letzteres Werk habe ich nicht benutzt).

Die Traktate der Mischna werden nach Kapiteln, die des babylonischen Talmud nach Seitenzahlen zitiert.

---

[1] Ich folge der Verszählung Gunkels, nicht der neuen Violets, der leider eine dreifache Einteilung — nach Visionen, Paragraphen und Versen — eingeführt hat; die Wahrscheinlichkeit des Fehlzitierens steigt dadurch mit 33⅓%.

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. d. S.